ANTOINE FAIVRE

CĂI DE ACCES LA ESOTERISMUL OCCIDENTAL

*

Esoterism și ocultism • Surse antice și medievale ale curentelor esoterice moderne • Aspecte esoterice în gândirea epocii târzii a Imperiului Roman • Aspecte esoterice în gândirea Evului Mediu timpuriu • Neoplatonism și hermetism în secolul al XII-lea • Mize filozofice, alchimie, mistică în secolul al XIV-lea • Filozofie, artă, romanesc în esoterismul secolului al XV-lea • Templul lui Solomon în teozofia masonică în secolul al XVIII-lea • Înalte grade cavalerești în francmasonerie • Aspecte ale literaturii cavalerești în Germania • Iubire și androginie la Franz von Baader • Androginie ontologică

PORTA MAGICA

Ti 391.625

BIBL. CENTR. UNIV.
„M. EMINESCU" IAŞI
II 391.625

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

PORTA MAGICA

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ANTOINE FAIVRE este profesor emerit (ocupă catedra Istoria curentelor esoterice în Europa modernă și contemporană) la École pratique des hautes études (secția Științe religioase, Sorbona). A publicat numeroase lucrări de specialitate, printre care: *Eckartshausen et la théosophie chrétienne* (1969), *L'Ésotérisme au XVIII^e siècle en France et en Allemagne* (1973), *Mystiques, Théosophes et Illuminés au siècle des Lumières* (1977), *Toison d'Or et Alchimie* (1993), *The Eternal Hermes* (1995) și *L'Ésotérisme* (2003).

BCU CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

47460

ANTOINE FAIVRE

CĂI DE ACCES LA ESOTERISMUL OCCIDENTAL

47461

Traducere din limba franceză
ION DORU BRANA

ALE

426069
B.C.U. IASI

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

NEMIRA

Coperta colecției: Dana MOROIU, Corneliu ALEXANDRESCU
Ilustrația copertei: Salomon TRISMOSIN, *Splendor solis,* detaliu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
FAIVRE, ANTOINE
Căi de acces la esoterismul occidental / Antoine Faivre; trad.: Ion Doru Brana
București, Nemira, 2007
2 vol.
ISBN 978-973-569-918-5
Vol. 1 - ISBN 978-973-569-916-1

I. Brana, Ion Doru (trad.)

133.1141.33

Antoine Faivre
ACCÈS DE L'ÉSOTÉRISME OCCIDENTAL, I
© Éditions Gallimard, 1986
Nouvelle édition revue en 1966

© Editura Nemira & Co, 2007

Redactor: Dan PETRESCU
Tehnoredactor: Niță CONSTANTIN

Tiparul executat de Alföldi Nyomda Rt.

Orice reproducere, totală sau parțială, a acestei lucrări,
fără acordul scris al editorului, este strict interzisă
și se pedepsește conform Legii dreptului de autor.

ISBN 978-973-569-916-1

22 APR. 2008

Lui Robert Salmon

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CUVÂNT ÎNAINTE LA EDIȚIA ROMÂNEASCĂ A VOLUMULUI I

Prima ediție franceză (1986) a acestui volum I a fost urmată în 1996 de o a doua, revăzută și corijată (ea însăși urmată, în același an, de un al doilea volum). Firește, această a doua ediție este cea care se află aici tradusă în românește.

Or, din 1996 încoace, numeroase lucrări istorice au fost consacrate curentelor esoterice occidentale moderne, în același timp în care această specialitate făcea obiectul unei recunoașteri sporite în instituțiile academice. În Notița adițională la volumul de față, *imediat în continuare, vor putea fi găsite câteva referințe cu privire la aceasta – probabil prea puțin numeroase, însă alese dintre cele ce-mi păreau a se impune cel mai mult.*

Editura Nemira se pregătește să publice și traducerea volumului II, apărut în 1996. Și aceasta va fi îmbunătățită cu câteva aduceri la zi. Ea va comporta de asemenea Ghidul bibliografic pentru cercetare *prezentat la sfârșitul volumului II, dar care va fi completat cu elementele bibliografice adăugate în ediția engleză, apărută în anul 2000*[*].*

ANTOINE FAIVRE
Meudon, iulie 2007

[*] Într-adevăr, cele două volume ale *Căilor de acces la esoterismul occidental* au făcut obiectul unei traduceri engleze. Primul, sub titlul de *Access to Western Esotericism*, Albany (NY), State University of New York Press, 1994. Al doilea, sub titlul de *Theosophy, Imagination, Tradition (Studies in Western Esotericism)*, *ibid.*, 2000.

NOTIȚĂ ADIȚIONALĂ LA VOLUMUL DE FAȚĂ

– *Cuvântul înainte* care urmează, datând din octombrie 1985 și reluat ca atare în ediția din 1996, este și mai depășit astăzi – îndeosebi din 1999 încoace – pe motivul implantării crescânde a specialității *esoterism* în sânul instituției academice.

Pe de o parte, au fost create două noi catedre. Una în 1999, la Universitatea din Amsterdam: *Geschiedenis van de Hermetische Filosofie en verwante stromingen* (*Istoria filozofiei hermetice și a curentelor înrudite*); titular: Wouter J. Hanegraaff. Cealaltă în 2006, la Universitatea din Exeter (Marea Britanie): *Western Esotericism* (*Esoterism occidental*); titular: Nicholas Goodrick-Clarke. Catedra de la École Pratique des Hautes Études (cf. *Cuvântul înainte* din octombrie 1985, *infra*) atrage tot mai numeroși studenți și cercetători; la inițiativa mea, denumirea ei a suferit o ușoară modificare în 2002 (*Istoria curentelor esoterice în Europa modernă și contemporană*), dată la care Jean-Pierre Brach mi-a succedat la catedra respectivă.

Pe de altă parte, mai multe programe de cercetare, colocvii internaționale, publicări de acte ale acestor colocvii etc. au fost consacrate acestei specialități în decursul ultimilor unsprezece ani. O listă detaliată a acestora poate fi găsită în lucrarea mea *L'Ésotérisme* (Paris, Presses Universitaires de France, col. „Que Sais-Je?", 2007, ed. a IV-a, versiune adăugită și corijată față de ediția apărută în românește sub titlul de *Esoterismul*, București, Paideia, 2001). Printre cele mai recente evenimente marcante, semnalăm crearea în 2005 a unei *Society for the Study of Western Esotericism* (cf. site-ul Internet cu acest nume), precum și publicarea unui voluminos *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (Wouter J. Hanegraaff, Antoine Faivre, Jean-Pierre Brach, Roelof van der Broek, Eds., Leyde, E.J. Brill, 2005). O bună parte a intrărilor acestui

dicţionar (articole prevăzute cu substanţiale bibliografii) sunt consacrate unor autori şi curente despre care tratează lucrarea de faţă.

În sfârşit, aceste chestiuni diverse vor face obiectul unei prezentări amănunţite în *Introducerea liminară* a volumului II, varianta românească de la Nemira.

– Capitolul *Reflecţii asupra noţiunii de esoterism*: pentru o abordare mai aprofundată şi mai elaborată pe plan metodologic, a se vedea mai ales, în afara *Introducerii liminare* şi a capitolului introductiv (*Esoterismul şi cercetarea universitară*) din volumul II al *Căilor de acces la esoterismul occidental* (varianta românească de la Nemira), şi: a) diverse articole din *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (cf. *supra*), precum „Esotericism", „Occultism", „Secrecy" etc.; b) lucrarea mea *L'Ésotérisme* (2007) citată *supra*.

– Capitolul *Miles redivivus*: a) pentru numeroasele informaţii suplimentare privind persoana şi opera lui Hermann Fictuld, a se vedea articolul pe care i l-am consacrat în *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (cf. *supra*), pp. 367-370; b) seriei de articole ale lui Pierre Mollier i-a urmat o lucrare de acelaşi autor, indispensabilă în ceea ce priveşte imaginarul cavaleresc al francmasoneriei din secolul al XVIII-lea: *La Chevalerie Maçonnique. Franc-maçonnerie, imaginaire chevaleresque et légende templière au siècle des Lumières*, Paris, Albin Michel/Dervy, 2005.

– Capitolele consacrate lui Franz von Baader: acestea sunt în parte completate şi lămurite de lucrarea mea *Philosophie de la Nature. Physique sacrée et théosophie, XVIII^e^-XIX^e^ siècles* (Paris, Albin Michel, 1996), la care o jumătate se referă în principal la acest autor.

BCU IASI CENTRU

CUVÂNT ÎNAINTE

Trecătorul care zăboveşte la raionul „esoterism" al unei mari librării sau explorează un magazin specializat poate să fie surprins de diversitate şi să-şi pună întrebări. Ce fir leagă între ele atâtea elemente eteroclite? Ce au în comun învăţăturile unui swami, o carte de alchimie, o reverie trezită de nişte misterioase civilizaţii dispărute, o consemnare a unei şedinţe de spiritism, o furculiţă îndoită prin telekinezie, o culegere de efemeride, o farfurie zburătoare? Uluit în faţa acestui bazar al imaginarului, unde sublimul se învecinează aproape întotdeauna cu ridicolul, el îşi va aminti poate de Inventarul *lui Jacques Prévert, dacă nu cumva preferă să recurgă la sociologie, deşi această sită nu reţine toată apa vie.*

Efectuând nu de mult o anchetă în legătură cu literatura esoterică contemporană de limbă franceză, o tânără sociologă adresase tuturor editorilor un chestionar referitor la eventualele lor colecţii specializate în „esoterism". Dacă datele culese pe această cale permit să se măsoare interesul pentru ceea ce un vast public numeşte astfel, ponderea lor ştiinţifică rămâne totuşi foarte limitată. Într-adevăr, lucrările fundamentale nu sunt neapărat editate în colecţii, multe dintre acestea se menţin la un nivel mediocru sau banal şi, în fine, titlul unei cărţi nu informează întotdeauna despre conţinutul ei. Ancheta trece sub tăcere numeroase publicaţii importante, cum ar fi tezele universitare, lucrările filozofice, ediţiile critice ale unor opere din vechime sau ale unor manuscrise.

Ar exista aşadar mai multe moduri de abordare a esoterismului. Unul, sociologic, constă, ca în exemplul precedent, în recenzarea aspectelor unui domeniu pe care, în mod global, publicul şi editorii îl numesc astfel – şi care corespunde destul de bine termenului englez de occult. *Un altul, mai restrictiv, ar fi filozofic şi, ca atare, ar tinde să rămână tributar unei orientări, unei opţiuni* a priori *şi personale. În sfârşit, un al treilea, istorico-critic – şi spre acesta se îndreaptă preferinţele mele –, constă mai degrabă în studierea, ca dat empiric, nu numai a diverselor curente propriu-zise, având un „aer de familie" de genul care ne interesează aici, ci şi a transformărilor lor, a raporturilor pe care le-au întreţinut cu alte curente de gândire, a migraţiilor lor în artă, literatură, ideologii etc., iar aceasta înăuntrul unei arii şi al unei ere culturale date (nu există esoterism „în sine"), şi anume Occidentul epocii moderne. Domeniul e deja foarte vast şi-i de mirare că Universitatea, prin definiţie curioasă de orice, a întârziat atât de mult timp să-l înscrie în programele sale ca sector specific de cercetare. O asemenea întârziere se poate explica prin caracterul transdisciplinar al ideilor de acest tip, prea puţin compatibil cu etanşeitatea disciplinelor oficiale şi chiar – până într-o epocă foarte recentă – a sectoarelor care alcătuiesc acel vast ansamblu numit ştiinţe religioase. Importante aspecte ale istoriei noastre culturale au fost lăsate astfel în părăsire, fiind recuperate de o curiozitate mediatică superficială şi dezordonată care, la rândul ei, nu a făcut decât să sporească mefienţa istoricilor faţă de legitimitatea disciplinei noastre.*

Astăzi, nici barierele, nici mefienţa n-au dispărut pe de-a-ntregul, dar ele sunt parţial compensate de dorinţa de a nu lăsa nimic neexplorat. Cercetările istorice asupra esoterismului sunt numeroase, mai cu seamă în Franţa, în Italia şi în ţările anglo-saxone. Deşi Germania a fost secole de-a rândul păstrătoarea ştiinţelor tradiţionale în Europa, de aproape patruzeci de ani R.F.G. preferă să ţină la distanţă ceea ce este resimţit ca raţional, *noţiune vagă*

care face să se piardă ce e bun de teama a ce nu e și împiedică să se observe că se aruncă și copilul o dată cu apa din covată.

Anul 1965 a marcat în Franța crearea, în cadrul unei instituții importante (École pratique des hautes études, V^e Section Sorbonne), a unei Direcții de Studii, adică a unei catedre, de Istorie a esoterismului creștin, *încredințate lui François Secret, specialist în Cabala creștină. Astfel, și pentru prima oară,* esoterismul *ocupa un loc în învățământul oficial, ca disciplină specifică. Nici o altă instituție din Franța sau din străinătate nu a urmat încă acest exemplu, în pofida înmulțirii secțiilor și departamentelor de științe religioase. Trebuie menționat totuși faptul că la Secția a V-a a* É.P.H.É., *care este cea a științelor religioase, o Direcție de Studii este de asemenea consacrată subiectului* Gnoză și Maniheism *(titularul fiind Michel Tardieu, care i-a urmat lui Henri-Charles Puech) și că în cadrul celei intitulate* Religii elenistice și de la sfârșitul păgânismului, *părintele André-Jean Festugière a predat, în principal, din 1942 până în 1969, istoria Hermetismului alexandrin.*

Când, în 1979, am preluat succesiunea lui François Secret, s-a modificat cu acel prilej și titulatura Direcției de Studii, care a devenit Istoria curentelor esoterice și mistice în Europa modernă și contemporană*. *Cu câtva timp înainte, încurajat de Pierre Nora și Jacques Le Goff, nutrisem ambiția de a scrie pentru Editura Gallimard o* Istorie a esoterismului occidental. *Dar chibzuința m-a convins curând că o astfel de întreprindere ar fi încă prematură, cel puțin pentru posibilitățile mele, dat fiind că nu puteam s-o concep ca pe un simplu catalog. Îndoindu-se că lucrarea va mai vedea vreodată lumina zilei, Pierre Nora mi-a sugerat, în 1984, să-i ofer pentru această colecție un ansamblu de lucrări care ar fi ca tot atâtea căi de acces la esoterismul occidental. Lucrarea de față corespunde acestui țel mai modest.*

După o serie de „Reflecții asupra noțiunii de esoterism" și o panoramă a epocii medievale, șase studii abordează diverse

---

* Despre dezvoltarea cercetării universitare consacrate esoterismului occidental începând din 1986, cf. cuvântul înainte la *Căi de acces la esoterismul occidental, II.*

aspecte ale acestei forme de gândire în epoca modernă. Ultimul studiu („Metamorfozele lui Hermes") ține de Filozofia Naturii; el ar putea servi drept tranziție la o eventuală altă culegere, consacrată mai în amănunțime Filozofiei Naturii teozofice și romantice[*]*. După ce a văzut ansamblul, Luis Évrard mi-a sugerat să-i adaug o bibliografie, ceea ce corespunde într-adevăr spiritului unei cărți concepute ca o convergență de puncte de vedere, de orientări, de căi de acces*[1]*.*

Meudon, octombrie 1985.

---

[*] Această culegere se află sub tipar: A. FAIVRE, *Philosophie de la Nature. Physique sacrée – théosophie*, Paris, Albin Michel, col. „Idées", 1996.

[1] *Notă din 1995.* Această bibliografie a fost retrasă din prezenta reeditare pentru a figura, substanțial adăugită, la sfârșitul volumului II al *Căilor de acces la esoterismului occidental.*

AVERTISMENT LA ACEASTĂ A DOUA EDIȚIE

Rezervăm pentru volumul al doilea (*Căi de acces la esoterismul occidental, II)* un „Ghid bibliografic". Acesta îl reia pe acela – suprimat aici – din prima ediție (1986, pp. 355-392) a volumului întâi, actualizându-l. Indicele de nume se află de asemenea la sfârșitul volumului al doilea.

Această a doua ediție comportă o serie de corecturi. În plus, ea este îmbogățită (v. notele introduse cu asterisc) cu câteva adăugiri care nu figurau toate la paginile 391-392 ale primei ediții.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

PROVENIENȚA ARTICOLELOR REEDITATE ÎN ACEST VOLUM

- „Surse antice și medievale ale curentelor esoterice moderne" a apărut în limba engleză, cu titlul „Ancient and Medieval Sources of Modern Esoteric Movements", în *Modern Esoteric Spirituality*, lucrare colectivă coordonată de A. FAIVRE și Jacob NEEDLEMAN, New York, Crossroad, t. XXI al seriei „World Spirituality. An Encyclopedic History of the Religious Quest", coordonată de Ewert Cousins, 1992.

- „Credință și cunoaștere la Franz von Baader și în gnoza modernă" [„Foi et savoir chez Franz von Baader et dans la gnose moderne"], *Les Études philosophiques*, Paris, P.U.F., 1977, nr. 1, pp. 137-156.

- „Biserică interioară și Ierusalim celest" [„Église intérieure et Jérusalem céleste"], *Cahiers de l'Université Saint-Jean de Jérusalem*, Paris, Berg International, 1976, nr. 2, pp. 77-91.

- „Templul lui Solomon în teozofia masonică" [„Le Temple de Salomon dans la théosophie maçonnique"], *Australian Journal of French Studies*, Melbourne, The Hawthorne Press, septembrie 1972, vol. IX, nr. 3, pp. 274-289.

- „Nunta chimică a lui Christian Rosencreutz ca pelerinaj al Sufletului" [„Les Noces chymiques de Christian Rosencreutz comme pèlerinage de l'Âme"], *Cahiers de l'Université Saint-Jean de Jérusalem*, Paris, Berg International, 1978, nr. 4, pp. 139-153.

- „*Miles redivivus* (Aspecte ale imaginarului cavaleresc în secolul al XVIII-lea)" [„*Miles redivivus* (Aspects de l'imaginaire chevaleresque au XVIII^{e} siècle)"], *ibid.*, 1984, nr. 10, pp. 98-124.

- „Metamorfozele lui Hermes: cosmologii neognostice și gnoză tradițională" [„Les Métamorphoses d'Hermès: cosmologies néo-gnostiques et gnose traditionnelle"], *ibid.*, 1979, nr. 5, pp. 95-120.

REFLECȚII ASUPRA NOȚIUNII DE ESOTERISM

Cuvântul *esoterism* nu a apărut în Europa înainte de sfârșitul secolului al XIX-lea, pentru a avea însă parte mai apoi de o soartă neobișnuită*. Până atunci, și cu începere din epoca Renașterii, expresii ca *philosophia occulta* sau *philosophia perennis*, deși comportând fiecare conotații specifice, erau aproape la fel de convenabile. În zorii epocii moderne însă, unii filozofi și umaniști au dorit să reformeze învățăturile oficiale recurgând și la diverse tradiții ale trecutului – din Antichitate și din Evul Mediu – neglijate de acestea. Era vorba mai cu seamă de a reintroduce în domeniul cunoașterii și al gândirii ceea ce teologia, sub influența scolasticii, îndeosebi a aristotelismului, avusese tendința să abandoneze din ce în ce mai mult, în favoarea discursului referitor la cauzele prime – universalul – pe de o parte, și la particular, pe de alta, lăsând aproape în părăsire întregul domeniu al „cauzelor secunde" și al entităților intermediare – adică al Naturii, al diverselor ei niveluri de realitate, al raporturilor ei cu lumea divină și cea angelică etc.

Această adăpare la izvoare s-a efectuat printr-o întoarcere la tradiții ca Hermetismul alexandrin, pitagoreismul, neoplatonismul,

---

* Substantivul *esoterism* pare să fi fost folosit pentru prima oară de Jacques Matter în 1828, după cum a remarcat Jean-Pierre Laurant (cf. Jacques MATTER, *Histoire critique du gnosticisme et de son influence*, Paris, Levrault, 1828, p. 83; și Jean-Pierre LAURANT, *L'Ésotérisme chrétien en France au XIX^e siècle*, L'Âge d'homme, 1992, pp. 19 și 42). Despre geneza noțiunii de esoterism, cf. cuvântul înainte la *Căi de acces la esoterismul occidental, II*.

întoarcere ce s-a descoperit ea însăşi legată de un interes reînnoit pentru alchimie, astrologie, *magia* sub toate formele ei, precum şi pentru Cabala iudaică – de unde apariţia unei Cabale creştine, încă din zorii Renaşterii. Aceste tradiţii, aceste „ştiinţe" li s-au părut – pe drept sau pe nedrept – acelor filozofi şi umanişti (Marsilio Ficino, Pico della Mirandola *et alii*) a ţine toate de un fond comun, de o formă de înţelepciune perenă a cunoaşterii, adică de o *philosophia perennis*. Situaţi la liziera teologiei, ei au fost mai ales editori, comentatori, adesea originali, ai unor texte în cea mai mare parte cu mult anterioare lor. Astfel s-a constituit destul de repede un *corpus referenţial*, alcătuit, pe de o parte, din aceste texte regăsite şi reinterpretate, iar pe de alta din opere noi, pe care primele le inspiraseră. Acest *corpus* constituie încă referinţa majorităţii actualelor curente esoterice occidentale. El este urma lăsată de mai multe tendinţe sau curente apărute în acea epocă, precum Hermetismul neoalexandrin, Cabala creştină, dar şi – la limita umanismului şi a erudiţiei – o Filozofie a Naturii de tip paracelsic. Ulterior, la începutul secolului al XVII-lea, el s-a îmbogăţit prin adăugarea curentelor teozofic şi rozicrucian.

În sensul său academic, universitar, strict, cuvântul *esoterism* este folosit pentru a desemna ansamblul acestor curente, nu doar cele de la începutul epocii moderne, ci şi acelea care, în siajul lor, au apărut ulterior. Într-un sens mai larg, el trimite la o stare de spirit care le-ar aparţine reprezentanţilor lor şi care nu este în mod necesar „universală"*. Să încercăm să prezentăm câteva aspecte ale acestei stări de spirit.

INTERIORISM, IMAGINAŢIE ACTIVĂ, GNOZĂ

Se încearcă uneori, în mod cam fantezist, să se derive *esoterism* din *eso-thodos*, „metodă" – sau „cale" – „spre interior"

* Despre feluritele etimologii conferite termenului „esoterism", cf. Pierre RIFFARD, *L'Ésotérisme: Qu'est-ce que l'ésotérisme? Anthologie de l'ésotérisme occidental*, Paris, Robert Laffont, col. „Bouquins", 1990, pp. 83-88.

(*eisôtheô* = „fac să intre"). Ar fi vorba de o „intrare în sine" – de aceea numită uneori „interiorism" – care trece printr-o gnoză – o cunoaştere – pentru a ajunge la o formă de iluminare şi de izbăvire individuale. O cunoaştere care este cea a raporturilor ce ne unesc cu Dumnezeu sau cu lumea divină, ori chiar cea a misterelor inerente lui Dumnezeu însuşi (în acest caz, ea este teozofie). Pentru a cunoaşte aceste raporturi, individul intră sau coboară în el însuşi: „interiorism" aşadar, cu condiţia de a nu da acestui cuvânt o interpretare romantizantă sau intimistă care ar neglija intrarea în rezonanţă cu lumea şi cu Dumnezeu, doar în folosul introspecţiei. Pentru că nu se intră în sine oricum, ci conform unui proces iniţiatic (*initium*, „iniţiere", „început" sunt noţiuni învecinate), căruia trebuie să i se „cunoască" jaloanele, întrucât calea e balizată de o serie de intermediari. În funcţie de formele pe care le iau tradiţiile esoterice, aceşti intermediari sunt pur şi simplu stări ale fiinţei (esoterismul este atunci studiul şi experimentarea tenebrelor interioare) sau, mai îndeobşte, îngeri, entităţi numite „intelecte agente" sau *animae coelestes*, mai mult sau mai puţin numeroase, mai mult sau mai puţin personalizate, dar care ne sunt întotdeauna într-un anumit fel conaturale – altminteri raporturile nu s-ar putea stabili. Este vorba mai puţin de a le incita să intervină în favoarea noastră, cât de a le cunoaşte pentru a ne parcurge în chip fericit calea iniţiatică.

Această cale se parcurge fie de unul singur, ajutat de texte adecvate care ocultează misterele dând totodată cheile lor, fie cu ajutorul unui iniţiator, care poate fi un maestru izolat sau un membru al unei şcoli iniţiatice. Iniţierea are ca funcţie regenerarea conştiinţei noastre graţie unui proces în cursul căruia ne reînsuşim ştiinţa pe care am pierdut-o – tema Cuvântului pierdut, a surghiunului datorat unei căderi originare etc. – şi datorită căruia facem, pe o lume nouă, experienţa raporturilor noastre cu sacrul şi cu universul. Indiferent dacă discipolul are sau nu un maestru, pentru el se pune problema de a accede la o ştiinţă – sau la o formă de ne-ştiinţă – transmisibilă prin cuvânt sau verb şi, datorită acesteia, de a avansa în cunoaşterea legăturilor care-l unesc cu entităţile superioare

(teozofie în sensul strict) şi cu forţele cosmice, cu Natura vie (teozofie în sensul larg).

Pentru a izbuti acest lucru e necesar să se practice ceea ce se numeşte în mod tradiţional „imaginaţie activă", cheie esenţială a cunoaşterii esoterice; ea este ceea ce permite să se evite deopotrivă sterilitatea unei logici pur discursive şi dereglările fanteziei sau ale sentimentalităţii. Ea este aşadar cea care precumpăneşte asupra pericolelor imaginaţiei inferioare, esenţialmente psihice, generatoare de eroare şi falsitate. Adevărat organ al sufletului, ea este cea care ne pune în legătură cu *mundus imaginalis* sau lumea „imaginală" (Henry Corbin a găsit acest adjectiv atât de potrivit, care nu existase până la el), loc al fiinţelor intermediare, mezocosmos posedând propria sa geografie, cât se poate de reală, perceptibilă fiecăruia dintre noi în funcţie de imaginile noastre culturale respective.

Înţeles astfel, esoterismul corespunde cu ceea se înţelege în general prin „gnoză", faţă de care gnosticismul din primele veacuri ale erei noastre nu e decât un caz destul de particular. Se cuvine, într-adevăr, să i se rezerve acestuia numele de *gnosticism*, deoarece învăţătura sa n-a fost deloc reţinută de curentele esoterice ulterioare, cele din Evul Mediu sau din epoca modernă. Gnosticismul – sau cel puţin unii dintre reprezentanţii săi, ca Marcion – profesează un dualism absolut, potrivit căruia puterile Răului ar fi ontologic egale cu cele ale Binelui, iar Dumnezeul Vechiului Testament ar fi un demiurg rău. Să înţelegem aşadar „gnoza" într-un sens general. Rădăcina greacă (*gnôsis*), aceeaşi ca în sanscrită (*jnana*) – precum pentru *knowledge*, *Erkenntnis*, *connaissance* –, înseamnă în acelaşi timp „cunoaştere" şi „înţelepciune sapienţială". Gândirea greacă târzie, apoi patristica creştină, stăruind să facă distincţie între *gnôsis* şi *epistêmê*, ar fi introdus un divorţ între cunoaştere şi sursa ei sacră, în timp ce rădăcina *kn*, aparentă în *genesis*, ar implica deopotrivă cunoaşterea şi venirea la fiinţă. Teozoful german cel mai important din secolul al XIX-lea, Franz von Baader, a putut astfel să-şi consacre o parte a operei identităţii ontologice dintre cunoaştere şi zămislire. Făcându-ne să ne naştem, sau mai degrabă să renaştem, gnoza ne unifică şi ne eliberează.

A şti înseamnă a fi eliberat. Nu e de-ajuns să enunţi simboluri sau dogme, trebuie şi să fii zămislit de ele în chiar locul unde se împlinesc cu adevărat tradiţiile spirituale, loc accesibil numai acelora ce reuşesc să pătrundă în timpul şi spaţiul proprii Imaginalului.

Într-adevăr, gnoza nu este strict cunoaşterea; între a crede şi a şti există acest al treilea termen, Imaginalul. Gnoza islamică stabileşte limpede împărţirea: cunoaştere intelectivă, cunoaştere a datelor tradiţionale ce constituie obiect de credinţă şi cunoaştere sau viziune interioară, revelaţie intuitivă. Aceasta din urmă este cea care ne deschide Imaginalului: „Gnoza este viziune interioară. Modul ei de expunere este narativ; e un *recital*. În măsura în care crede, ea *ştie*. Însă în măsura în care ceea ce ştie nu ţine de nişte evidenţe pozitive, empirice sau istorice, ea *crede*. Este înţelepciune şi este credinţă. E *«Pistis Sophia»*" (Henry Corbin). „Gnoza" trebuie deci bine înţeleasă aici în sensul ei prim de cunoaştere superioară care se adaugă adevărurilor comune ale Revelaţiei obiective, sau de „aprofundare a acestei Revelaţii făcută cu putinţă printr-un har aparte" – conform unei elegante definiţii a lui Pierre Deghaye. Ştiinţă, divină dacă aşa stau lucrurile, pe care teozoful Friedrich Christoph Œtinger, în secolul al XVIII-lea, o numeşte *„philosophia sacra"*. Filozofie sacră, mântuitoare, soteriologică, deoarece ar avea virtutea de a opera metamorfozele, mutaţia interioară a omului, graţie nu unei gândiri discursive, ci unei revelări narative a lucrurilor ascunse, unei lumini salvifice care aduce viaţă şi bucurie, care operează şi asigură izbăvirea. A şti ce eşti şi de unde vii înseamnă deja, în parte, a fi mântuit. Cunoaştere nu teoretică, ci operativă şi care, din acest motiv, transformă subiectul cunoscător – la fel cum alchimia e mai puţin transmutaţie materială, cât transformare a Adeptului însuşi.

GNOZĂ ŞI MISTICĂ

Esoterismul şiit şi Cabala iudaică reprezintă o stare de spirit relativ comparabilă cu cea a esoterismului creştin. Islamul se preta

într-adevăr, prin natura sa, ecloziunii unui esoterism. Conform unei tradiții coranice, Coranul posedă șapte sensuri esoterice; la aceasta face aluzie un *hadith* al profetului: „M-am scufundat în oceanul tainelor Coranului și am scos din el perlele subtilităților sale. Am ridicat vălurile sunetelor și ale literelor din fața adevăratelor sale realități, a înțelesurilor secrete ce se păstrează acolo, departe de privirea oamenilor." Gnosticul practică *ta'wil* sau interpretarea spirituală. Litera nu este decât *zâhir* („dos, spate") al unei *bâtin* („cavernă, matrice") sau realitate ascunsă. Mai mult decât alte ramuri ale Islamului, ca de exemplu sunnismul, șiismul concepe revelația divină în linia unei profeții niciodată încheiate în timp și permanente interprete a acestei revelații înseși. Nu e vorba de a înlocui legea divină deja existentă cu o altă lege, ci de a-i descoperi mereu mai mult și mai bine înțelesul plenar. Astfel de concepții n-ar fi incompatibile cu creștinismul cel mai pur, chiar dacă unele teologii oficiale au avut tendința să le înăbușe. Motivul sau pretextul acestei ocultări se datorează în parte accentului pus, în catehezele oficiale, pe transcendența absolută a lui Dumnezeu în raport cu creatura, fără a se umple abisul care le separă. Or, *trans* nu indică doar un hotar; el are două sensuri, după cum e considerat ca preverb sau ca prepoziție; în primul caz există continuitate, trecere ca în „*transeunt Rhenum*"; în cel de-al doilea există discontinuitate („*incolunt trans Rhenum*"). În ciuda prezenței unei teologii negative proprii celei mai mari părți a esoterismelor occidentale în ceea ce privește divinitatea însăși, acestea insistă întotdeauna asupra procesiunilor de etape, și de entități, intermediare între Dumnezeu și creatură.

Ar fi așadar vorba de a accede la un nivel superior al inteligenței, acolo unde dualitățile de tot felul se află transcendate într-o unitate care nu este căutși de puțin pasivitate; o unitate ce depinde nu de o schemă identitară sau de un regim identitar, ci de o „dualitudine" înțeleasă în mod dinamic sau mai degrabă energetic. Pentru a desemna această stare activă s-au propus diverse expresii: omul interior (Sfântul Pavel), supramentalul (Shri Aurobindo), intuiția iluminativă (René Guénon), Eul transcendental (Husserl),

enstaza (Mircea Eliade). Mai e şi „infuziunea" potrivit lui Raymond Abellio, care a întocmit şi o listă a acestor termeni şi a vorbit, în legătură cu această chestiune, de „participarea concretă şi permanentă la interdependenţa universală" în vederea desăvârşirii, în om, a misterului întrupării. Enstaza aspiră la a se exprima, a se difuza, a comunica, nu sub formă de efuziuni – de unde cuvântul „infuziune" –, ci de transmisie, orală sau scrisă, traversând vălul simbolurilor, şi în anonimat sau cel puţin cu preocuparea de a recrea, de a regăsi, mai degrabă decât de a căuta cu orice preţ originalitatea. Smerenie deci, însă intelectuală şi nu sentimentală. Iubire de asemenea, dar care, pentru a-şi regăsi ori păstra forţa, se reţine de la a fi sentimentală şi nu e doar dorinţă sau atracţie sensibilă. Dorinţă de infinit? Mai curând, cum a subliniat Frithjof Schuon, tendinţă logică şi ontologică a acestei iubiri către propria-i esenţă transcendentală.

Gnoza nu e mistică, însă în orice mistică există întotdeauna totuşi puţină gnoză. Mistica, mai nocturnă, ar cultiva cu plăcere renunţarea; gnoza, mai solară, ar adopta detaşarea şi ar practica structurarea – deşi misticul regăseşte uneori pe propriul său parcurs aceleaşi entităţi intermediare ca ale gnosticului. Însă în vreme ce gnosticul caută în primul rând cunoaşterea iluminatoare şi salvifică, misticul limitează numărul acelor entităţi pe cât îi stă în putere şi năzuieşte înainte de toate la unirea cu Dumnezeul său – o unire care, în cele trei religii abrahamice, menţine separaţia ontologică dintre om şi Dumnezeu. Esoterismului astfel înţeles i se alătură procedee sau ritualuri ce urmăresc să provoace manifestarea concretă a unora dintre acele entităţi; aceasta este teurgia.

Atitudinea esoterică, în sensul de „gnostică", este aşadar o experienţă „mistică" la care vin să participe inteligenţa şi memoria ce se exprimă amândouă sub o formă simbolică, reflectând diferite niveluri de realitate. Gnoza, conform unei observaţii a teozofului Valentin Tomberg*, ar fi expresia unei forme de inteligenţă şi de

---

* De Valentin TOMBERG, cf. *Méditations sur les vingt-deux Arcanes Majeurs du Tarot*, Paris, Aubier, 1980 (scrisă direct în franceză; ed. germană, 1973; engleză,

memorie care a efectuat o trecere printr-o experienţă mistică. Un gnostic ar fi prin urmare un mistic capabil să comunice şi altcuiva propriile sale experienţe, de o manieră ce reţine impresia revelaţiilor primite la trecerea prin diferitele niveluri ale „oglinzii". Un exemplu de propoziţie mistică este: „Dumnezeu e iubire; cel ce sălăşluieşte în iubire sălăşluieşte în Dumnezeu, iar Dumnezeu sălăşluieşte în el"; sau: „Eu şi Tatăl meu una facem". Un exemplu de propoziţie gnostică la primul nivel ar fi: „Dumnezeu este Trinitate: Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh"; sau: „În casa Tatălui meu există mai multe sălaşuri".

TEOZOFIE

Esoterismul considerat în sensul larg ar presupune ca definiţiei anterioare să i se adauge o dimensiune teozofică. Din acel moment, gnoza nu se mai referă doar la raporturile salvifice pe care individul le întreţine cu lumea divină, ci şi la natura lui Dumnezeu însuşi sau a persoanelor divine şi la universul natural, originea acestui univers, structurile ascunse care-l constituie în starea lui actuală, raporturile sale cu omul şi ţelurile sale finale. În acest sens general se vorbeşte de teozofie*. Teozofia în sensul înţeles aici îi adaugă esoterismului în sens restrâns această dimensiune cosmică sau mai degrabă cosmozofică, introducând în cadrul lui ideea unei intenţionaltăţi a lumii care îl fereşte pe gnostic să cedeze solipsismului. Teozofia deschide esoterismul întregului univers şi prin aceasta face posibilă o Filozofie a Naturii[1].

1987). Despre Tomberg şi această lucrare, cf. şi *Căi de acces la esoterismul occidental, II, Analiza* Meditaţiilor *lui Valentin Tomberg...*

* Despre istoria curentului teozofic, cf. subcapitolul care îi este consacrat în *Căi de acces la esoterismul occidental, II*, primul din studiul *Teozofii*, cu care se deschide volumul.

[1] Trei pagini care figurau aici, în prima ediţie (1986) a prezentului volum, au fost retrase din ediţia de faţă deoarece ar constitui reluarea unui pasaj din articolul

Teozoful pleacă de la un dat revelat, cel al mitului său – de pildă, povestirea Creației în primele capitole ale Cărții Facerii – din care face să izbucnească, grație imaginației sale active, rezonanțe simbolice. El crede astfel că pătrunde misterele universului și ale raporturilor care-l unesc pe acesta cu omul și lumea divină. Înțeleasă ca o cale de mântuire individuală, gnoza implica deja o idee de „pătrundere"; de astă dată însă nu mai e vorba de a coborî doar în sine, această catabază sau anabază trebuind să se efectueze și în adâncurile divinului însuși, și ale Naturii. Aceasta aspiră la o eliberare a cărei cheie o deține omul. Esoterismul occidental a avut tendința de a păstra din *Corpus Hermeticum* alexandrin principiul conform căruia mintea (*mens*) omului fiind de origine divină, organizarea divină a universului se regăsește în ea: mintea noastră este de o natură identică celei a guvernatorilor stelari ai universului descriși în *Poimandres*, deci celei a reflexelor și proiecțiilor acestora în lumea cea mai concretă care ne înconjoară. Iar Deitatea, care „se odihnește în sine însăși" – cum spune Böhme, adică sălășluiește în absoluta ei transcendență –, în același timp iese din ea însăși. Dumnezeu este o comoară ascunsă care năzuiește să fie cunoscută. El se lasă parțial dezvăluit dedublându-se înăuntrul unei sfere ontologice situate între lumea noastră creată și incognoscibil, și care va fi locul de întâlnire între El și creatură. Astfel se află reconciliate transcendența și imanența.

În spatele forfotei realului, teozoful caută sensul ascuns al cifrurilor sau hieroglifelor naturii. Căutare inseparabilă de o scufundare intuitivă în mitul la care aderă el prin credința sa, și din care imaginația sa activă face să țâșnească rezonanțe gata să se organizeze în mănunchiuri de sensuri. Uneori pornește de la o reflecție asupra lucrurilor pentru a-l înțelege pe Dumnezeu, alteori se străduiește să priceapă devenirea lumii divine – pentru el întrebarea nu este „*an sit Deus*", ci „*quid sit Deus*" –, pentru a înțelege prin asta lumea și a poseda astfel viziunea intimă a principiului realității

„Curentul teozofic", publicat în volumul II (1995). Aceste pagini erau consacrate istoriei cuvântului *teozofie*.

universului şi a devenirii sale. Aspectele mitului asupra cărora pune accentul se dovedesc a fi, în mod cu totul firesc, cele pe care Bisericile constituite au tendinţa să le neglijeze sau să le treacă sub tăcere: natura căderilor lui Lucifer şi lui Adam, androginitatea acestuia, sofiologia, aritmozofia. El crede într-o revelaţie permanentă al cărei obiect este el însuşi, iar discursul său dă întotdeauna impresia că el primeşte cunoaşterea concomitent cu inspiraţia. El inserează fiecare observaţie concretă într-un sistem totalizant – dar nu totalitar –, veşnic deschis, care se sprijină mereu pe tripticul originii, al stării prezente şi al lucrurilor finale; adică pe o cosmogonie (legată de o teogonie şi de o antropogonie), o cosmologie şi o eshatologie. Sfântul Pavel pare să fi justificat cu anticipaţie această căutare activă şi operatorie, afirmând că „Duhul toate le cercetează, chiar şi adâncurile lui Dumnezeu" (I Corinteni, 2, 10). La teozof, ca şi la gnostic în general, dobândirea unei cunoaşteri se însoţeşte cu o schimbare a fiinţei, proces din fericire inevitabil de vreme ce el *joacă* dramele teogonice şi cosmice sau caută, ca Böhme, să ajungă la o „a doua naştere". Discursul său, înrudit cu recitalul sau cu recitativul, lasă impresia că este mai puţin opera sa cât aceea a unui spirit căruia el i-ar fi purtător de cuvânt; doar în alegerea imaginilor sale, în forma discursului său se poate descoperi de fiecare dată originalitatea-i proprie. De aceea esenţialul pentru el este nu atât de a născoci, de a fi original, cât de a-şi aminti, de a-şi consacra energia pentru a „inventa" – dar în sensul originar de „a regăsi" – articulaţia vie a tuturor lucrurilor vizibile şi invizibile, scrutând în acelaşi timp divinul şi Natura observată adesea până în detaliile sale cele mai infime, şi făcându-se hermeneutul teozofilor care le-au scrutat înaintea sa.

În epoca zisă arhaică a Greciei, *mythos*-ul şi *logos*-ul – care constituie împreună mitologia – nu se opun reciproc şi evocă o istorisire sacră despre zei şi eroi. Încetul cu încetul, *logos*-ul a precumpănit asupra *mythos*-ului, filozofia asupra mitologiei, în detrimentul metonimiei şi al deplasărilor semnificative de sens. Hermeneutica recentă şi contemporană măcar a regăsit pluralitatea de sensuri; dar dacă este „plurală", ea nu are aceleaşi finalităţi ca

demersul teozofic. Prin natura sa, acesta evită impasurile, căci în locul juxtapunerii traducerilor de sensuri el practică progresia unui discurs care se referă la mai multe niveluri de realitate. Istorisirea dezvăluită de mit, pe care se sprijină el, este prezentă pentru a fi reînnoită, retrăită, spre a nu se evapora în noțiuni abstracte. De aceea nu rareori teozofia, deși rămânând în umbră, a ajutat teologia, revigorând-o atunci când risca să se înnămolească în conceptual. Acesta, pentru Böhme, Œtinger, Baader și ceilalți teozofi, își așteaptă mereu reinterpretarea în și de către un *mythos-logos* înăuntrul căruia conceptul, lipsit de statut privilegiat, îl păstrează cel mult pe acela de unealtă metodologică și provizorie. Căci mult mai mult decât recursul la abstracție, experiența simbolului este cea care asigură recuperarea experienței mitice. Orice mit, în măsura în care e complet, deci constând în tripticul amintit mai sus, se prezintă ca o povestire a originilor. El relatează evenimente petrecute *in illo tempore*, care întemeiază acte rituale și discursuri teozofice.

Teozoful exploatează din plin capacitatea de explorare a poveștii mitice, dezvăluindu-i bogăția funcției simbolice – „tabloul natural al raporturilor ce unesc Dumnezeu, omul și universul", după cum o rezumă titlul unei frumoase lucrări (1782) a lui Louis-Claude de Saint-Martin –, bogăție care ne oferă mijloacele de a trăi în lumea noastră ca într-o „pădure de simboluri". Simboluri, și nu alegorii, căci nu e vorba de a smulge imaginilor cu care istorisirea revelată s-a înveșmântat un alt sens decât povestea însăși și care să poată fi exprimat – redus – printr-un alt tip de discurs. Reînnoire permanentă în sensul latent al Cărții, sens la care numai Cartea însăși îngăduie să se ajungă cu ajutorul Spiritului, teozofia leagă originea și sfârșitul, adică teogonia – și chiar antropogonia – și eshatologia; dar, de bună seamă, o teozofie „completă" o adaugă acestor dimensiuni pe aceea a cosmologiei, sau mai degrabă a cosmozofiei, reflecție neîncetată asupra diferitelor niveluri materiale și naturale, gnoză alimentată de descoperirea și de explicitarea analogiilor. Astfel, existența umană este percepută ca o totalitate.

Comparabilă prin aceasta cu profeția, deși în virtutea unor căi diferite, teozofia este o *ex-plicatio* a Revelației. Creștinismul se

pretează în mod deosebit la o asemenea „amplificare"; nu începe oare Evanghelia lui Luca tocmai cu următoarele cuvinte: „Deoarece mulţi s-au încercat să alcătuiască o istorisire despre faptele deplin adeverite printre noi..."? În tradiţia iudaică, funcţia unui *midraş* este de a actualiza Revelaţia interpretând-o în funcţie de prezent. Creştinismul păstrează, ca pe o nevoie inerentă naturii sale profunde, această necesitate a unei Revelaţii continuate, căci deşi definitivă în ceea ce priveşte esenţialul (Evrei, 10, 12-14), ea rămâne în mod necesar parţial ascunsă, apofatică. În legătură cu teofania lui Isus, Origen şi Grigorie de Nyssa explică faptul că slava Lui s-a manifestat în nor. Cu alte cuvinte, Revelaţia rămâne până în ziua de apoi obiect de elucidare profetică, teozofia îndesind ea însăşi norul; şi într-un caz, şi în celălalt, este vorba de a accede la o înţelegere tot mai profundă a „misterului", care nu e enigmă de nedezlegat, nici problemă de rezolvat, ci mesaj propus, suport de meditaţie la nesfârşit.

Pentru teozoful Valentin Tomberg există două forme de teologie. În primul rând, învăţătura dată de Biserică sau de o Biserică despre ceea ce este Adevărul revelat. Dar mai există şi o altă formă de teologie, cea care corespunde tentativei de a dobândi cunoaşterea *(gnôsis)* domeniului imens al realităţii înăuntrul căreia se realizează opera mântuirii – o cunoaştere care se referă la structura lumilor fizică şi spirituală, la forţele ce lucrează în interiorul lor, la relaţiile pe care aceste forţe le întreţin între ele (microcosmos şi macrocosmos), la istoria transformărilor lor, la raporturile dintre Dumnezeu, om şi univers. Domeniu care şi el merită să fie explorat, întru slava lui Dumnezeu şi binele aproapelui; explorare care şi ea răspunde cerinţei talentelor ce trebuie fructificate (Matei, 25, 14-30). În sânul creştinătăţii au existat teologi, ca Sfântul Bonaventura, care s-au consacrat unei abordări asemănătoare a Naturii, fiindcă descifrarea „semnăturii lucrurilor" constituie una dintre cele două direcţii complementare ale teologiei, teozoful fiind un teolog al acelei sfinte Scripturi care se numeşte univers.

În mod corolar, Tomberg distinge şi două moduri ale acelei abordări teozofice întemeiate pe ideea corespondenţelor universale.

Există mai întâi o teozofie care se referă la raporturile temporale, ceea ce el numeşte „simbolism mitologic", simbolurile mitologice exprimând corespondenţele dintre arhetipurile din trecut şi manifestarea lor în timp. De exemplu, natura păcatului lui Adam, căderea lui Adam şi a Evei, starea lor glorioasă originară fac obiectul unei proiecţii teozofice asupra naturii omului actual, a misiunii pe care el trebuie s-o îndeplinească, îndeosebi opera izbăvitoare pe care are datoria s-o exercite asupra Naturii. Un mit de acest gen este expresia unei „idei eterne" care depinde de timp şi de istorie. Pe de altă parte, există o teozofie care se referă la spaţiu şi la structura spaţiului, şi pe care Tomberg o numeşte „simbolism tipologic". Acesta priveşte esenţialmente panoul central al tripticului teozofic „complet" evocat mai sus (teogonie şi cosmogonie, cosmozofie, eshatologie). De astă dată avem de-a face cu simboluri ce leagă prototipurile de la nivelul superior de manifestările lor la nivelul inferior. Viziunea lui Iezechiel, de pildă, exprimă un simbolism tipologic care implică o revelaţie cosmologică universală. *Merkaba* sau calea mistică a Carului, care provine din Cabala iudaică, se întemeiază în întregime pe această viziune a lui Iezechiel; autorul *Zoharului* „vede" în creaturile vii şi în roţile descrise de Iezechiel un ansamblu de imagini simbolice interpretabil ca o cheie a cunoaşterii cosmice. Bineînţeles, cele două moduri de abordare (simbolism mitologic şi simbolism tipologic) coexistă adesea într-un acelaşi discurs.

Revelaţiile astfel descrise dau evident impresia de a obiectiva într-un macrocosmos ceea ce se petrece în *psihia* individuală care suferă din lipsă de Dumnezeu, motiv pentru care, reaminteşte Pierre Deghaye, filozoful german Ludwig Feuerbach reducea teozofia la statutul de „psihologie esoterică". Deghaye preferă să vadă în aceasta, mai cu seamă la Jacob Böhme, pe care l-a studiat mai mult, „o adevărată psihologie abisală", şi asta fără a se pronunţa asupra realităţii obiective a celor la care ne trimit revelaţiile böhmeene, adică fără a le reduce pe acestea la o unică dimensiune care ar fi de ordin pur psihologic. Firesţe, s-a putut detecta repede la teozofi alierea dorinţei cu conceptul, astfel încât unii mistici au

avut motive să considere prea ştiinţifică o teozofie alimentată de speculaţii referitoare la Natură, în timp ce susţinătorii unei pure raţionalităţi obiective au avut tendinţa de a-i socoti pe filozofii Naturii – în sensul romantic de *Naturphilosophen* – ca prea mistici sau, oricum, ca pe nişte oameni al căror discurs, în cel mai bun caz, nu dezvăluie nimic altceva decât mişcările ce se petrec în inconştientul lor. Se pare că în ziua de azi există un număr mai însemnat de persoane dispuse să ia în serios teozofia, deoarece epoca noastră se întreabă din ce în ce mai serios asupra posibilităţii unei conaturalităţi a minţii noastre şi a universului; altfel spus, n-ar fi exclus ca unele dintre imaginile noastre să oglindească efectiv structurile ascunse ale acestui univers şi ca marile mituri întemeietoare să le corespundă acestora. Mai rămâne şi faptul că privirea teozofică poate să se dovedească roditoare, contrabalansând dualismele şi ideologiile de tot felul. Într-adevăr, teozofia nu pretinde că ar trebui să se depăşească omul pentru a-l transforma în altceva decât într-un om; ea vrea doar să ne readucă aminte care erau adevăratele noastre puteri şi încearcă să ni le redea. Ea ne învaţă că, în cele din urmă, nu slujeşte la nimic să vrem să escaladăm cerul disprețuind pământul sau să ne mulţumim cu pogorârea zeilor, fără a căuta şi să vizităm împreună cu ei Olimpul: anabaza şi catabaza, precum Castor şi Pollux, sunt aici indisociabile şi complementare. Şi tot datorită teozofiei, „multiversul" parcelizat, dispersat redevine univers, lume purtătoare de Sensuri şi alcătuită din pluralităţi vii.

ESOTERISM ŞI OCULTISM

Esoterismul în sens larg mai include o dimensiune, cea a ocultismului. Într-adevăr, din moment ce esoterismul integrează în practica sa spirituală tot universul, adică întreaga natură, vizibilă şi invizibilă, nu e surprinzător să-l vedem ajungând la practici foarte concrete. Fiecare dintre acestea are metoda sa proprie, dar legile

care fundamentează aceste metode se bazează pe un principiu identic, aşa cum ramurile unui copac se hrănesc cu aceeaşi sevă. E vorba, în esenţă, de principiul omo-analogic conform căruia asemănătorul fiind aidoma asemănătorului, unul dintre ele poate acţiona asupra celuilalt; şi aceasta în virtutea „corespondenţelor" care unesc între ele toate lucrurile vizibile, dar care le unesc pe acestea şi cu realităţile invizibile. Despre aceste corespondenţe, ştiinţa experimentală nu este câtuşi de puţin de natură să dea seamă.

Printre aceste practici se cuvin a fi rânduite toate formele de manţii, între care astrologia ocupă cel mai bun loc; dar trebuie să se ştie că în planul cel mai elevat astrologia e mai puţin o ştiinţă divinatorie, cât o cunoaştere – o „gnoză" – a raporturilor invizibile dintre aştri şi oameni. Şi alchimia este o gnoză. În măsura în care Adeptul întreprinde readucerea unui fragment de materie, şi în acelaşi timp a lui însuşi, la starea lor glorioasă „dinaintea căderii", ea este magie în sensul cel mai nobil; însă când interesul său se limitează doar la transmutarea metalelor sau spagirie, vom spune că ea ţine de ocultism. Să menţionăm şi medicina ocultă, care se bazează pe proprietăţile anumitor pietre sau ale anumitor plante culese într-un moment propice. Şi, la un mod mai general, magia sub toate formele ei, albă sau neagră; teurgia, de pildă, sau practica invocării unor entităţi intermediare, în general angelice, este o formă de magie albă (în această privinţă, vom vorbi de *evocări* în legătură cu ocultismul, şi mai degrabă de *invocări* într-un context teozofic). Toate aceste ramuri ale ocultismului se sprijină pe doctrina corespondenţelor sau legea interdependenţei universale, care exprimă o realitate vie şi dinamică. Ele n-ar avea cu adevărat sens decât conduse de imaginaţia activă care, asemenea unui catalizator sau unui revelator chimic, e socotită a pune în acţiune reţele de analogii cosmice şi divine.

Distincţia dintre esoterism şi ocultism nu a pătruns cu adevărat în vocabular decât din cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea, epocă în care s-a simţit nevoia creării acestui al doilea substantiv, şi care coincide tocmai cu apariţia unui esoterism trivial. La urma urmelor, esoterismul are şi el o dimensiune practică: nu e o pură

speculație, în măsura în care cunoașterii, iluminării și imaginației active care-l constituie le corespunde o formă de praxis – după cum ocultismul trimite în mod necesar la o formă de universalitate. Problema terminologiei se complică prin faptul că *ocultism* este uneori folosit cu sensul de *esoterism*.

SECRET ȘI UNIVERSALITATE

Esoterismul s-ar prezenta așadar ca un mod de viață și o educație a privirii. Pericolele subiectivismului ar fi îndepărtate de prezența lumii și în lume, când gnoza se însoțește cu teozofia în sensul larg, și de densitatea istorică a esoterismului însuși, care nu se dispensează de un dat revelat. Asemeni punctului de plecare al oricărei religii, acestui dat i se asociază deseori o tradiție, deși aceasta nu e cunoscută, în general, decât tardiv, prin intermediul unor comentarii precum ale acelei teozofii a Vechiului Testament care este Cabala iudaică. Fiecare teozof își reinterpretează tradiția, astfel încât esoterismul activ apare în cele din urmă ca o formă privilegiată a hermeneuticii. Noile abordări ale unui text nu le exclud pe cele anterioare, ci le completează. Astfel, Cabala creștină este o variațiunea celei iudaice, tot așa cum Franz von Baader sau Saint-Martin „interpretează" discursul deja existent al lui Böhme referitor la Facere. În primul caz există, desigur, dezrădăcinare, sau cel puțin utilizare a unei tradiții de către o alta; dar existența unor astfel de fracturi și migrații nu reprezintă aspectul cel mai puțin interesant al istoriei esoterismului.

O asemenea formă de gândire este departe de tendința istoricizantă care confundă adevărul istoric cu cel al originilor sacre ale fiecărei revelații și pe care o reprezintă atât partizanii conceptului de *Formgeschichte*, cât și orientarea demitologizantă urmată de școala lui Rudolf Bultmann. La polul opus, esoteristul, ca și hermeneutul, caută să degajeze structura specifică a limbajului simbolurilor și miturilor, în primul rând în propria lor cultură, dar eventual și în

alte culturi decât a lor. Aici intervine noțiunea a ceea ce Seyyed H. Nasr numește „relativ absolutul", care n-ar fi contradictorie decât în aparență. Nu e vorba de a relativiza propria noastră credință, ci de a vedea în întemeietorul fiecărei religii una dintre multiplele manifestări posibile ale Logosului suprem, iar în fiecare Carte una dintre cele ale Cărții supreme – ceea ce Islamul numește „mama Cărților" –, chiar dacă noi credem că întregul adevăr a fost revelat în mod privilegiat în propria noastră tradiție. Ca atare, activitatea esoterică așa cum o concep Guénon, Nasr și, în general, susținătorii școlii zise „tradiționiste" sau „perenialiste", s-ar dovedi capabilă să detecteze urma Absolutului în formele diverse pe care le-a luat acesta, deci să-l cunoască mai bine dincolo de înseși aceste forme. În orice caz, nu încape îndoială că marele corpus esoteric al religiilor abrahamice reprezintă un imens tezaur de hermeneutică în care oamenii din ziua de astăzi, chiar și cei care nu se simt legați de nici o tradiție, pot veni să caute învățăminte.

Și pot să le caute nu doar pentru a descoperi eventual o credință vie printre ele, ci în primul rând pentru a se dezvăța să gândească pe modelul unor sisteme închise și pentru a da uitării ideologiile dezumanizante. Un imens fond, disponibil acum aproape în totalitate grație progreselor cercetării, reproducerii, editării, propune o formă de gândire ce desfășoară la nesfârșit, prin jocul oglinzilor sale, o bogăție de corespondențe micro-macrocosmice. Curiozitatea față de tradițiile și operele trecutului, ca și ale prezentului, atât de accesibile astăzi, implică un eclectism care, la rândul său, o favorizează. Dar nu există aici o incompatibilitate cu noțiunea de secret? Și cu aceea a unui exoterism care ar trebui să fie cu grijă deosebit de esoterism?

Mai întâi, e oare orice esoterism neapărat legat de noțiunea de secret? Comportă el elemente a căror divulgare ar fi interzisă, spre deosebire de exoterism, discurs destinat pieței publice? Se ne ferim de a-l reduce la *disciplina arcani*. Limitarea sa la această singură dimensiune își are adesea obârșia în reaua credință, în ignoranță sau în lenea intelectuală – căci e întotdeauna mai comod să-ți restrângi

domeniul la simple chestiuni de vocabular. În majoritatea cazurilor nu există nici o voință de „secret", adică de secret convențional. Secretul nu are nevoie de nimeni pentru a se apăra. De fapt, fie că e vorba de o învățătură confidențială pe care Isus ar fi dat-o discipolilor săi sau ar fi păstrat-o cu gelozie în sânul unor societăți inițiatice, *disciplina arcani* înseamnă mai cu seamă următorul lucru: misterele religiei, natura ultimă a realității, forțele ascunse ale ordinii cosmice, hieroglifele lumii vizibile nu pot să se preteze la o înțelegere literală, nici la o explicație didactică sau univocă, ci trebuie să facă obiectul unei pătrunderi progresive, cu mai multe niveluri, din partea oricărui om aflat în căutarea cunoașterii.

Într-un eseu publicat în 1906, Georg Simmel a spus esențialul despre sociologia secretului, arătând că și în afara chiar a oricărui esoterism, el este constitutiv structurii societății și interacțiunii sociale. De aceea el nu ni se pare câtuși de puțin constitutiv esoterismului considerat în specificitatea sa*. O societate zisă „secretă" nu

---

* Pe plan individual, s-ar putea stabili o apropiere între tăcere sau secret și faimoasa stare sufletească „melancolică" atât de prezentă în hermetismul lui Marsilio Ficino, Pico della Mirandola sau Cornelius Agrippa, legată și de stadiul alchimic de *nigredo*, prima etapă a parcursului alchimic vegheată de Saturn. E vorba de o introversiune, comparabilă cu o uscăciune ce reține lumina, ca în cazul cristalelor, și care poate rămâne doar provizorie. Cum să se poată perora, într-adevăr, în timp ce se aplică în mod laborios, ba chiar dureros, preceptul din *Tabula Smaragdina*: „Separă pământul de foc, subtilul de dens"? Incandescenta melancolie despre care vorbește Aristotel nu îndeamnă câtuși de puțin la discuție, în timp ce *furor divinus* a lui Platon incită mai degrabă la comunicare. Dar și una, și cealaltă fac cauză comună; când suntem supuși lor, este mai bine să le trăim nu ca pe o contradicție, ci ca pe un paradox înscris în natura noastră, căci este înscris și în cea a zeilor.

Acest paradox mi se pare a fi ilustrat, mai bine decât oriunde altundeva, într-o frumoasă gravură. Ea i se datorează lui Achilles Bocchi, ale cărui *Symbolicae quaestiones* (1555) înfățișează un Hermes (simbol LXII). Gol, ținând în mână un sfeșnic cu șapte brațe, el duce la buze arătătorul mâinii drepte. Prin acest gest, Bocchi a vrut să atribuie acestui zeu al cuvântului, al discursului, al conversației, însuși gestul lui Harpocrate. O tensiune hermeneutică se stabilește între învăluire și dezvăluire, tăcere și vorbire, ocultare și revelație, prin mijlocirea unei imagini sugestive pe care nici o explicație conceptuală n-ar putea să o egaleze.

Despre esoterism și secret, cf. și culegerea de articole *Secret, initiations et sociétés modernes*, în *Politica Hermetica*, nr. 5, Paris, L'Âge d'homme, 1991.

este creată în vederea cine ştie căror mistere de doi bani, ci –după cum amintea cu drepate Raymond Abellio – pentru a introduce oarecare transparenţă într-un mic grup de oameni, deoarece lumea însăşi, în întregul ei, este opacă. Şi, în general, nu o doctrină este ceea ce se presupune că iniţiatul ar ţine ascuns, ci cel mult detaliile unui ritual. Aproape toate ritualurile francmasoneriei sunt publicate de multă vreme, ceea ce nu constituie deloc o trădare a „secretului" masonic. Dacă un francmason sau un membru al unei societăţi esoterice oarecare trebuie să tăinuiască numele fraţilor săi afiliaţi, este cel mult din motive de discreţie. În religiile elenismului, situaţia era asemănătoare; ceea ce trebuia păstrat pentru sine nu se referea la vreo cunoaştere religioasă inefabilă, de altfel comprehensibilă doar pentru iniţiat, ci un rit sub aspectul său pur material. Într-adevăr, dacă iei sacrul în serios e necesar să ridici un uşor perete despărţitor, chiar numai pur teoretic, între acesta şi lumea profană, tocmai pentru a nu profana lucrul la care ţii cel mai mult, ceea ce tu însuţi ai obţinut cu dificultate supunându-te la diferite încercări.

Distincţia dintre esoterism şi exoterism poate fi rodnică, dar cu condiţia de a se evita o dublă eroare. Întâi, de a crede că ar fi vorba de o incompatibilitate. Nu trebuie să uităm că există un esoterism al exoterismului şi un exoterism al esoterismului, ca şi cum fiecare dintre ele nu s-ar înţelege decât în funcţie de celălalt sau ar reprezenta o faţă a aceleiaşi medalii. Pot încerca să înţeleg o învăţătură deschisă tuturor, de pildă un catehism elementar, străduindu-mă să descopăr spiritul ascuns în spatele literei; invers, un text obscur pentru cel ce nu-i pregătit să-l citească, şi adresându-se cititorilor familiarizaţi cu arcanele dificile pe care le conţine, poate face obiectul unei interpretări unilaterale, morale, utilitare. În fond, e vorba de niveluri de lectură diferite. Exotericul ar corespunde nivelului literal sau moral, iar esotericul nivelului anagogic – alegoricul sau simbolicul situându-se între cele două. Dar problema raporturilor dintre esoterism şi exoterism se pune astăzi, într-un fel mai interesant, îndeosebi în legătură cu noţiunea de „Tradiţie".

PROBLEMA „TRADIȚIEI". TREI CĂI?

Cuvântul *Tradiție*, cu majusculă, s-a impus în Occident la sfârșitul secolului trecut. În Evul Mediu, se simțise câteodată nevoia întocmirii unor liste de inițiați, sau de alchimiști, care să servească drept referință, adică drept autorități în materie; de exemplu, în faimosul text numit *Turba Philosophorum* (secolul al XIII-lea). În zorii Renașterii asistăm la precizarea unei cronologii a trimișilor divini și a oamenilor prin intermediul cărora se credea că s-a exprimat „adevărata filozofie", în sensul tradițional al termenului. Lanțul inițiaților în modul cel mai curent recunoscut este, în acel moment: Enoh, Avraam, Noe, Zoroastru, Moise, Hermes Trismegistul, brahmanii, druizii, David, Orfeu, Pitagora, Platon, sibilele. De unde expresia „*philosophia perennis*", propusă de Agostino Steuco în 1540, în cartea sa cu acest titlu, și reluată de Leibniz într-un sens filozofic care îl depășește cu mult pe cel al esoterismului. Interesul deosebit acordat acestui șir de nume proprii scade începând de la mijlocul secolului al XVII-lea; ideea se menține în secolul al al XVIII-lea, la un teozof ca Friedrich Christoph Œtinger, care folosește noțiunile de „*philosophia sacra*" și de „filozofie a Anticilor". Mai târziu – de la sfârșitul secolului al XIX-lea până în prezent –, această idee revine în forță sub o formă nouă, „Tradiția". Esoteriștii și societățile inițiatice care se reclamă de la ea sunt de inspirații atât de diverse, încât o anumită confuzie domnește în jurul acestui cuvânt. Să propunem o triplă distincție. Se observă într-adevăr astăzi că susținătorii „Tradiției" se împart în trei grupuri, după cum optează pentru ceea ce vom numi calea „severă" sau „puristă", calea „eclectică" și calea „umanistă" sau „alchimică".

Reprezentanții căii „puriste" afirmă existența unei „Tradiții primordiale" – ceea ce nu trebuie luat într-un sens doar istoric sau cronologic – și „de origine non-umană", cum adesea reamintește René Guénon, incontestabil maestrul acestei căi în secolul XX. Acest depozit de înțelepciune și de gnoză aparținea omenirii, care l-a lăsat să se risipească și să se dizolve. Pentru a regăsi adevărata cale esoterică, trebuie s-o căutăm acolo unde există doar ea, dincolo

de aceste baze exoterice care sunt religiile, simple crenguțe ale unei „unități" ce le transcende. Astfel, Frithjof Schuon poate să-și intituleze una dintre lucrările sale: *Despre unitatea transcendentă a religiilor* (1948). În catolicism și francmasonerie, Guénon vede depozitarele unei părți, și numai ale uneia, din această moștenire care, altminteri, n-ar fi nicăieri mai bine păstrată decât în anumite forme de metafizică hindusă. Dar el reamintește totodată, și pe bună dreptate, că occidentalii n-au mare lucru de câștigat dezrădăcinându-se cultural și metafizic, adică abandonând una dintre cele trei religii abrahamice (evreiască, creștină și musulmană) în favoarea unei lumini venite din Orient.

În această perspectivă guénoniană, dificultatea de a regăsi, chiar și parțial, „Tradiția primordială" implică o mare exigență în ceea ce privește alegerea inițierilor; ele trebuie să se conformeze uzanțelor, deci să se înscrie într-o filiație autentică, veche și neîntreruptă. *Tradiție* însemnând aproximativ același lucru ca termenul ebraic *Kabbalah* (mai mult ca nume comun decât ca un *corpus* teozofic), adică „transmisie", trebuie să se vegheze scrupulos la regularitatea acestor transmisii, indiferent că ele se efectuează direct de la maestru la discipol sau pe calea unor inițieri în interiorul unui grup. În mod corolar, se remarcă la Guénon și la o serie de guénonieni un dezinteres față de curentele teozofice ce fac totuși parte integrantă din esoterismul occidental în ceea ce are el mai interesant, îndeosebi față de teozofia germană și filozofia germană a Naturii. Din această cauză ei sunt opaci la unele aspecte esențiale ale istoriei esoterismului în Occidentul modern. Opțiunea lor o dată efectuată, ei manifestă prea puțină curiozitate pentru modurile de emergență a diferitelor tradiții și au tendința să le anatemizeze pe ale altora. Pe de altă parte, lumea noastră actuală, din ce în ce mai decăzută, este considerată de ei ca fiind cea din Kali Yuga, termen împrumutat din cosmologia hindusă: epocă întunecată de la care nu mai e nimic de sperat, indiferent că e vorba de artele, de literaturile, de societățile, de științele noastre. De aceea modernitatea e un dezastru pentru societățile noastre. Atitudine voit dualistă

şi în general necreştină. Totuşi, să nu-l confundăm pe Guénon cu unii guénonişti adesea mai „puriști" decât el.

Acest dualism trimite la un regim identitar: de la René Guénon la Julius Evola sau la Georges Vallin, ceea ce ni se propune întotdeauna este *adevărata* „perspectivă metafizică", *adevărata* Unitate la singular – o fuziune în Identic, prin mistică sau prin cunoaştere. Diverse forme de neoplotinism încurajează la o astfel de fuziune, căci identificându-se cu Sinele sufletul reconstituie plenitudinea Fiinţei pure, restaurează întâietatea Invariantului, a veşnicului identic. Această formă de esoterism, care se prezintă bucuros drept *adevărata* deţinătoare a *adevăratei* „Tradiţii", este mai ales o mistică intelectuală ce duce, ca în concepţia vedică, la o viziune atonă, plată, amorfă a Lumii: o mistică destul de depărtată de spiritualul concret, din cauza rigidităţii sale.

Pentru René Guénon, „tradiţia hermetică" se raportează la o cunoaştere „non-metafizică", ci doar „cosmologică" (raporturi microcosmos-macrocosmos); ştiinţele legate de ea, în calitate de cunoaşteri specializate, sunt doar derivate, secundare în raport cu principiile; ele ţin de Arta Regală, şi nu de Arta Sacerdotală (cf. articolul său „Hermès", în *Le Voile d'Isis*, aprilie 1932). Această restricţie scoate bine în evidenţă un aspect fundamental al căii „puriste" de tip guénonian: de o parte există „principiile", de cealaltă specialităţile – cele din urmă neavând decât să le urmeze pe cele dintâi. La aceasta s-ar putea obiecta că principiile nu ne sunt accesibile decât prin intermediul unei praxis ce trece prin mit (întemeietor sau de origine). Or, mitul fiind punctul de plecare şi punctul de sosire al oricărei hermeneutici esoterice, intenţia de a-l transforma în principii îl face să-şi piardă specificitatea, fie că-şi schimbă planul devenind teologie, fie că se degradează în ideologie.

A urma calea numită aici „eclectică" ar însemna, după cum sugerează cuvântul, mai puţin a pune accentul pe existenţa unei „Tradiţii" originare şi primordiale şi pe dificultăţile de a o regăsi, cât a-i sesiza modurile de emergenţă prin intermediul *tuturor* tradiţiilor şi într-un spirit voit sincretist, a le urmări de-a lungul istoriei, aşa cum se dezvăluie ele în riturile religioase, în artele inspirate de o

transcendență și, firește, în diversele forme de esoterism propriu-zis. „Tradiția" este unică, desigur, dar se admite că ea se ramifică în chip variat și complex. Ar exista o arhitectură, o aritmologie, o muzică sacre, în opoziție cu tot ceea ce ține de domeniile profane sau secularizate. Se manifestă prea puțină sensibilitate față de varietatea elementelor doctrinare: referirea la un „Orient" metafizic, nu neapărat geografic, e de-ajuns pentru a orienta o căutare, a unifica o cercetare, în pofida diversității sau a simultaneității modurilor de abordare. Desigur, adevăratul Înțelept aparține *unei* tradiții, dar aici se admite că înainte de a o alege pe a ta –ânainte de a deveni un Înțelept – nu strică să deguști mai multe, mai cu seamă dacă nu ai crescut primind de la părinți sau educatori o învățătură religioasă al cărei rod să fie cules ulterior. Susținătorii acestei a doua căi ciugulesc bucuros de ici și de colo, potrivit unui procedeu comparabil cu ceea ce studenții din Statele Unite numesc *„shopping around"*: la început de an universitar, ei își iau răgazul de a frecventa cursuri diverse, adesea foarte diferite unele de altele, înainte de a face o alegere. Deosebirea este că sufletele în căutare de „Tradiție", din această a doua categorie, rămân în general, și cu plăcere, la acest *„shopping around"*. Oricum, este o cale mult mai urmată decât prima, cu toată îmbogățirea culturală pe care ea o favorizează atunci când reprezentanții săi sunt oameni de mare anvergură. În Franța, asociațiile – cu revistele lor – Atlantis și La Nouvelle Acropole, oricât de diferite ar fi una de cealaltă, par să reprezinte destul de bine acest curent socio-cultural și neoreligios.

Spre sfârșitul secolului al XIX-lea, diverși factori au avut darul să contribuie la încurajarea acestei stări de spirit atât de răspândite astăzi. Printre alte evenimente semnificative în această perioadă confuză, atât de plină de o intensă curiozitate, în care oamenii doritori aveau de luptat contra unui scientism oficial, să reamintim crearea, în 1875, a Societății Teozofice de către Helena Petrovna Blavatsky, și The World Parliament of Religions la Columbian Exposition din 1893: de o parte, începutul unei vâlvătăi sincretiste a cărei lumină n-a încetat să strălucească; pe de altă parte, primul congres internațional de religii comparate. Dezvoltarea ulterioară

a acestora în universități, înmulțirea schimburilor între țări, aviditatea Occidentului în materie de religii orientale (mai ales cu începere din zorii romantismului), facilitatea mijloacelor de informare – reproduceri și enciclopedii – au înlesnit o trecere în revistă mai mult sau mai puțin globală a tezaurului spiritual al omenirii. Societățile esoterice cu un număr mare de membri profită din plin de aceste posibilități, filtrând, fiecare în felul său, această moștenire pentru a-și conferi o specificitate, și practică un sincretism destul de larg, chiar și atunci când se pretind deținătoarele unui mesaj ce le-ar fi propriu. De pildă, A.M.O.R.C. și Societatea Teozofică, cu ramificațiile lor din întreaga lume. Dacă, așa cum stau lucrurile în cazul acestor două mari organizații, ele ajung la un public vast, asistăm și la deschiderea lor prudentă către modernitate. Dar adesea apărătorii „Tradiției", chiar și cei ai acestei a doua căi, înțeleg să opună concepția lor despre esoterism oricărui domeniu ce nu depinde în mod explicit de tradițiile considerate ca atare.

Prin deschiderea către modernitate devine posibilă o a treia cale, pe care o vom numi „umanistă" în virtutea lărgirii domeniului de cercetare și de activitate pe care o permite, sau „alchimică", în măsura în care duce la o transmutație a noastră înșine și a lumii. Recent, doi universitari americani, Sheldon R. Isenberg și Gene R. Thursby, au propus să se distingă, în *philosophia perennis* contemporană, un curent „evoluționar" (*evolutionarist*) și un curent „devoluționar" (*devolutionarist*), linia de demarcație dintre ele rezultând tocmai din atitudinea față de modernitate. Cel de-al doilea ar corespunde cu aproximație primelor două căi ale noastre, iar primul celei de-a treia. În afară de Guénon și Schuon, ar mai fi devoluționari Seyyed H. Nasr, Marco Pallis, Titus Burckhardt, Huston Smith. George I. Gurdjieff și Jacob Needleman ar reprezenta curentul evoluționar*. Această nuanțare este utilă și comodă,

* Sheldon R. Isenberg și Gene R. Thursby: cf. expozeul lor comun „Evolutionary and Devolutionary Orientations in Esoteric Anthropology", prezentat în 11 decembrie 1984 la conferința anuală a American Academy of Religion de la Chicago (secțiunea „Consultation on Esoteriscism"). Rezumat publicat în *Abstracts of the American Academy of Religion [...]. Annual Meeting 1984*, Scholars Press.

dar o triplă distincție permite poate să se evidențieze mai bine complexitatea problemei, în ciuda riscurilor vădite de dezacord în atribuirea uneia dintre aceste trei căi cutărui filozof sau cutărei școli. De altfel, demarcația apare în mod mai puțin evident îndeosebi între primele două.

Pentru cea de-a treia, contrar a ceea ce se credea în secolul al XIX-lea că ar fi cu putință, nu se pune problema încercării de a-i împăca pe Hermes și Darwin, deoarece clivajul dintre umanismul antropocentric evoluționist și umanismul hermetist evoluționar este ireductibil. Totuși, fără a abandona unele dintre posibilitățile oferite de primele două, în cazul acestei a treia căi e vorba de a lua drept materie primă lumea, toată această lume pe care Guénon o disprețuia ca fiind un produs al erei Kali Yuga. Desigur, în majoritatea curentelor esoterice occidentale, îndeosebi în cele de tip creștin, Natura a făcut întotdeauna obiectul unei astfel de atenții, datorită „semnăturilor" pe care le poartă și a posibilei sale transfigurări de către om. Dar conform acestei a treia căi este vorba de a îngloba, pe lângă universul natural, lumea culturii și a științei, adică întregul parter și chiar și subsolul, ale căror tradiții propriu-zise ocupă etajul întâi. De ce, într-adevăr, ceea ce apostolul Pavel spune despre Natură (Romani, 8, 19-22) nu s-ar aplica și acestei lumi profane? De ce n-ar năzui și ea la ieșirea din exil și din deșertăciune, nu prin distrugerea a ceea ce o alcătuiește, ci printr-o nouă „adopțiune" și „redempțiune" al căror obiect ar putea să fie? Această atitudine de spirit presupune în general o abordare a divinului diferită de cea a primelor două căi. O abordare greu de împăcat cu dualismul teologiilor creaționiste sau cu monismul Unității nediferențiate, deoarece proiectul respectiv merge mult mai departe de simpla recunoaștere a faptului că viciile sau constrângerile societății actuale pot favoriza o conștientizare mai înaltă a tradițiilor. În mod mai radical decât Nicolaus Cusanus, Jacob Böhme vede în Dumnezeu nu doar coincidența contrariilor, ci forma esențială a contradicției; chiar și în Natură, el nu concepe contradicțiile ca pe diferitele aspecte ale unei acțiuni unice sau identice, ci ca pe o opoziție constitutivă în interiorul oricărui real,

la toate nivelurile sale. De unde şi interesul, la böhmişti şi într-un mod mai general la teozofii occidentali, pentru domenii foarte ramificate ale cunoaşterii şi, în consecinţă, eclectismul lor.

Această tendinţă eclectică, diferită de a celei de-a doua căi, s-a manifestat în mod evident o dată cu Renaşterea, dar ea exista deja în numeroase scrieri cuprinse în *Hermetica*. I se găseşte urma în marile *Summae* medievale (Vincent de Beauvais, Bartholomaeus Anglicus). În esoterismul contemporan, ştiinţele umaniste – psihologia, antropologia – şi cele exacte – biologia, microfizica –servesc drept teren de explorare adepţilor acestei a treia căi. Ei admit fără rezerve existenţa unui inconştient colectiv, chiar dacă îi conferă – ceea ce n-a încercat să facă Jung – o dimensiune specific esoterică, aceea a unui transconştient conectat la lumea imaginală. Studiul comparat al basmelor şi al miturilor din toate ţările nu poate, după părerea lor, decât să îmbogăţească cu dimensiuni noi o hermeneutică atotcuprinzătoare. Lor le place să studieze tot ce se poate şti despre structurile materiei, aşa cum le dezvăluie microfizica, pentru a găsi în ele termeni figurativi de comparaţie cu intuiţii aritmologice din trecut şi pentru a descifra în ele noi semnături. În loc de „Tradiţie", ei vor vorbi mai bucuros de un spirit tradiţional, născut dintr-o curiozitate intensă şi orientată, precum şi din nevoia de a crea punţi între domeniile cunoaşterii. Ceea ce, pe cale de consecinţă, poate duce la o filozofie a Naturii în sensul teozofic al termenului. Ei cred că modernitatea nu e lipsită de pericole, însă nu le consideră ineluctabile. Ca atare, noţiunea de „Tradiţie" trimite mai puţin la un depozit imuabil, cât la o perpetuă renaştere.

ESOTERISM ŞI MODERNITATE SAU ASPECTE ALE CELEI DE-A TREIA CĂI

Această a treia cale este cea a lui Hermes, graţie căruia am putea învăţa să deslușim misterul din viețile noastre, chiar din existenţa noastră cea mai profană, şi să-l plasăm în sfera cunoaşterii

noastre. Dar a colecta modernitatea pentru a o introduce în athanor presupune cunoaşterea amândurora: dublă cerinţă, a cărei satisfacere trece printr-o cultură ce n-ar putea fi doar esoterică. „Suntem *condamnaţi* – nota Mircea Eliade – să învăţăm şi să ne trezim la viaţa spiritului prin cărţi." Erudiţia este „botezul Intelectului". Cu atât mai mult am fi condamnaţi la aceasta într-un domeniu atât de transdisciplinar ca acela al esoterismului, unde, mai puţin ca oricând, cultura noastră n-ar putea să se limiteze la o specializare îngustă. Cum să ne concentrăm asupra unui teozof, a unui ritual, a unei cărţi de alchimie, fără a ne interesa de peisaj: care sunt domeniile învecinate, graniţele comune, contextul filozofic, literar, sociologic? Dar, desigur, nu pentru a spulbera obiectele alese, a le face să ajungă insignifiante prin reducţionism, ci pentru a reveni la ele după ce ne vom fi încărcat cu acest supliment de cunoaştere şi a le investiga atunci cu atât mai bine în ceea ce ar avea ele specific, ireductibil, cu cât din acel moment am fi mai capabili să facem să strălucească, prin hermeneutica noastră îmbogăţită cu noi instrumente, prisma miezului lor.

Absenţa erudiţiei, la fel ca şi lipsa de rigoare, irită astăzi mai mult ca oricând în acest domeniu de răscruce atât de prielnic pătrunderii – se intră aici ca la moară – unor spirite himerice sau prea puţin exigente: documentare superficială ori inexistentă, repetare la nesfârşit a unor vechi greşeli sau a unor clişee persistente, avalanşă de falsuri, absenţa unor aparate ştiinţifice în reeditările lucrărilor vechi, iată alaiul decepţiilor zilnice care-l aşteaptă pe amatorul serios. La acestea se adaugă falsurile prezentate de autori care îşi construiesc succesul pe o reducere a conţinutului unor mituri religioase la evenimente istorice banale sau „ştiinţifice"; sigur, euhemerismul a existat de când lumea, dar el ia din ce în ce mai mult culori după moda zilei: astfel, în *Chariots of the Gods*, Erich von Däniken interpretează hierofaniile biblice drept urme ale vizitei unor extratereştri. Aceste noi forme de euhemerism se garnisesc cu un *science-fiction* aflat mai puţin în slujba imaginarului, cât în cea a unui reducţionism grosolan. El este opera unora pe care, ca să reluăm imaginea oferită de evenimentele din Atena

anului 415 î.e.n., i-am numi bucuros *hermocopizi* sau „mutilatori ai lui Hermes". Hermocopizi sunt şi cei ce reduc alchimia la un procedeu susceptibil de a produce rezultate energetice în scopuri utilitare. Mai degrabă s-ar simţi, în ziua de azi, necesitatea urgentă a unui euhemerism de-a-ndoaselea. Inversarea planurilor se manifestă şi prin obişnuinţa de a confunda simpla şi legitima nevoie de integrare psihică cu parcursul iniţiatic, înţeles drept cale autentică de realizare spirituală. Dorinţa subită de iniţieri, bâlciurile ocultiste, jungla curentelor şi a grupurilor ivite mai pretutindeni – dar îndeosebi în Extremul nostru Occident geografic – ne împiedică uneori să facem distincţia între ceea ce, ici şi colo, exprimă o năzuinţă autentică şi ceea ce traduce doar o nevoie de terapie individuală sau colectivă. O abundenţă de discursuri pseudo-iniţiatice, parcursă şi orchestrată de mijloacele de comunicare în masă, sporeşte confuzia dintre fantastic şi esoterism. Idealurile de efervescenţă euharistică pe care le manifestă o serie de „noi mişcări religioase" ţin de un misticism vag, fuzional, monist, deci identitar – şi, în consecinţă, prea puţin hermesian. Invers, pluralismele anomice care s-au înmulţit în siajul nietzschean au dat naştere unor şcoli de gândire şi unor atitudini de viaţă întemeiate pe un multiplu sălbatic, pe o poftă de insolit şi de neaşteptat – ca deja în suprarealism –, un divers cultivat doar de dragul diversului şi în care se găsesc, recuperate, dar scoase din context, câteva rămăşiţe de esoterism.

Fie el inflaţionist sau monist, acest imaginar sălbatic exprimă totuşi nevoia de sustragere de la regimul „oficial" al imaginarului, regim schizomorf în societăţile noastre şi în legătură cu care reprezentanţii celei de-a treia căi susţin că pedagogiile şi epistemologiile noastre îi resimt din ce în ce mai mult insuficienţele. Cu timiditate, constrânse parcă de necesităţi interne, ştiinţele exacte încep să propună modele mai apte să răspundă complexităţii realului. Observăm astfel cum are loc o apropiere a două moduri de gândire despre care, încă din secolul al XVIII-lea, se crezuse că erau definitiv divorţate. De unde ideea, destul de răspândită în ziua de astăzi, conform căreia esoterismul ar putea să fecundeze din nou gândirea ştiinţifică, iar aceasta să stimuleze reflecţii hermesiene,

teozofice. Ar fi vorba de o îmbogățire atât a gândirii științifice cât și a științelor umaniste, esoterismul cultivând, în ce-l privește, o mai mare exigență față de rigoare prin contacul cu ele.

Hermetiștii occidentali, cei ai Renașterii mai cu seamă, crezuseră că lectura miturilor este cheia înțelegerii artei, poeziei, științei și tehnicii – și nu invers. S-ar face simțită nevoia unei remitizări a cosmosului și a omului, dar nu creând din nou false mituri – totalitare sau fragmentare –, ci demistificându-le pe acestea. Pentru un reprezentant al acestei a treia căi, ca de exemplu Gilbert Durand*, nu este vorba de a adora idoli străvechi sau recenți, ci de a nu se mai idolatriza Istoria, de a nu se mai ceda la ispita filozofiilor Istoriei și nici la vreo formă de ideologie. A regăsi lectura miturilor, fie că ea s-ar realiza în cadrul unei religii constituite sau în afara ei, ar însemna atunci a reînvăța cum se citește cartea lumii, a omului și a teofaniilor. Ar însemna să se înțeleagă că limbajul, după cum reamintește același autor, trece mai întâi prin lectură, astfel că scrierea, atât de proslăvită de lingvistica formală ca prim dat de descifrat, este doar secundară. Să adăugăm că „Arta Memoriei", așa cum se practica în Renaștere, mod de a citi lumea pentru a o interioriza și a o scrie apoi înlăuntrul sinelui, ar fi asemeni câtorva alte „științe vechi" care ne pot reorienta spre o hermeneutică a Naturii, activități umane, texte, datorită unor moduri de citire apte să dezvăluie metalimbajele sau structurile vii de semne și corespondențe.

Citire în mod necesar plurală, ea însăși expresie a unei etici a totalității plurale – a unui mod activ de a fi și de a avea –, și care refuză să aplatizeze sufletul obiectivând problemele spiritului sub concepte reducționiste sau abstracte. Această etică vrea să depășească iluzia banalului și să regăsească Sens în concret, într-o epocă în care refuzul Sensului ar fi ca un zvâcnet disperat al lui Prometeu. Această etică vrea să refuze impasul agnostic al marilor abstracții, al celor ce evită Sensul identificându-l cu relația formală, cu schimbul

---

* Cf. Gilbert DURAND, *Science de l'homme et tradition. Le Nouvel Esprit anthropologique*, Paris, Berg International, col. „L'Île Verte", 1980 (ed. I, 1975). Și Jean-Jacques WUNENBURGER, *La Raison contradictoire*, Paris, Albin Michel, 1990.

de semne goale, escamotându-l într-o lingvistică fără referință exterioară la ea însăși, fără euristică. Solipsismul, atomizarea, incomunicabilitatea ar fi așadar prețul modurilor de lectură formale, identitare sau dualiste, în vreme ce științele lui Hermes ar baliza căile alterității, ale diversității vii, ale comunicării sufletelor. Închidere și alteritate reperabile în artele și literaturile noastre, după cum Narcis, Dionysos și Prometeu domnesc fiecare ca stăpâni absoluți, sau după cum Hermes, dimpotrivă, stimulează în cadrul lor relații vii.

Din ce în ce mai mult apar, într-adevăr, semnele vestitoare ale unei noi lecturi a miturilor și ale unui nou mod de abordare a științelor umaniste, prin intermediul operelor unora dintre cei ce încearcă să instaureze un dialog planetar deprovincializând etnologia și studiul religiilor. Astfel, Mircea Eliade arată cum profanul însuși reflectă miticul. În mod mai explicit tradiționalist, Seyyed H. Nasr reușește să arate ce au în comun și ce deosebește marile magistrale istorice ale gnozei și ale sacrului. Dar la fel de bine se observă, în paralel, instalarea unei episteme ce recunoaște coexistența posibilă a mai multor regimuri de raționalitate, printre care cel al unei *ratio hermetica* – cum a numit-o Gilbert Durand și pe care el însuși și, în urma sa, filozoful Jean-Jacques Wunenburger au definit-o în termenii săi și conform modalităților sale. O *ratio hermetica* a cărei abandonare, în folosul exclusiv al unei stricte filozofii identitare de tip aristotelic, s-ar afla la originea crizei științelor noastre umaniste. Garantă a ordinii cosmosului și a unificării subiectului, această *ratio* ar purta în plus promisiunea unor schimburi între esoterism și științele umaniste sau exacte. Ea ar fi capabilă, în calitate de „Înaltă Știință" de tip paracelsic, de cunoaștere a faptelor concrete, a celor zise *mirabilia*, să profite întotdeauna mai bine de contribuțiile științei „dezinteresate", fără însă a pierde din vedere tot ce aceasta neglijează. Invers, această știință oficială ar putea să se îmbogățească nerefuzând, fie și numai cu titlu exploratoriu, principiul hermetic de similitudine, noțiunea de participare la entități-forțe ori ideea că Natura e alcătuită din pluralisme concrete.

Noțiunea de „dualitudine", prezentă pretutindeni în hermetism (cuvântul în sine e recent, dar tradițiile vorbeau de sizigii), evocă

pentru astfel de autori un dispozitiv de forţe polare aflate în poziţie antagonistă. Ea exclude o concepţie unitară întemeiată doar pe principiul de identitate şi o concepţie dualistă care nu face în fond decât să retrimită la identitar. Exclude de asemenea şi o dialectică de tip hegeliano-marxist, care n-ar fi niciodată altceva decât o conjuncţie a monismului şi a dualismului. Tocmai omniprezenţa acestor scheme identitare o repune ea în discuţie. De la Aristotel la Marx sau la Lévi-Strauss, s-ar fi consolidat o ordine a lucrurilor simplă, evitând antagonismele structurale care totuşi acţionează pretutindeni. Pe celălalt versant, printre sistemele propuse până acum în marginea curentelor hermetiste, cel al unui Stéphane Lupasco* ar apărea ca unul dintre cele mai apte pentru a zădărnici înstăpânirea hidrei identitare, deoarece a pus la punct o ştiinţă a energeticului şi a complexului care se alătură alchimiei, ridicând logica dualitudinii la rangul de lege universală a oricărei manifestări. Piesă esenţială a oricărei logici complexe, energetica, după cum a remarcat Wunenburger, este afectată în mod prea prezumţios ideologiei ştiinţifice a secolului al XIX-lea, în folosul conceptelor de structură şi de informaţie care nu contenesc să obtureze trecerea spre o gândire neidentitară ca aceea a unei *ratio hermetica*.

A gândi în termeni de dualitudine – potrivit frumoasei metafore a arcului şi a corzii, pe care o propune Wunenburger – înseamnă a refuza să opui universul psihic şi universul fizic, concepându-le ca pe doi versanţi ai aceluiaşi Tot. Înseamnă a refuza să opui o metafizică a lui A Fi unei alteia, a lui A Cunoaşte, adică a le referi şi pe una, şi pe cealaltă la o omogenitate principială. Înseamnă a substitui acestei opoziţii o metafizică a lui A Deveni. Nu este vorba de a evacua în acelaşi timp Fiinţa şi Devenirea, simplul şi complexul, Unul şi multiplul, nici de a ceda dialecticilor de dualizare şi de resorbţie – ca în schemele neoplatoniciene şi ale idealismului german, sau ale sechelelor sale materialiste –, ci de a gândi că totul, aşa cum esoterismul occidental îl exprimă în

* De Stéphane LUPASCO, cf. în special în legătură cu această chestiune: *Du rêve, de la mathématique et de la mort*, Paris, Christian Bourgois, 1971.

general, în diferite moduri, se poziționează într-un ansamblu de forțe opuse într-o vie tensiune. Acestea se găsesc, de exemplu, în Dumnezeu chiar și la Jacob Böhme, asociat de acest teozof cu forma esențială a contradicției și nicidecum doar cu o coexistență a contrariilor. Este de înțeles, la urma urmelor, că raționalității științifice contemporane îi vine destul de greu să-i urmeze pe Böhme sau Baader până la întrebuințările îndrăznețe pe care le dau ei contradicției și paradoxului. În schimb, o gândire esoterică în bună cunoștință de cauză în ceea ce privește știința modernă și contemporană ar fi, mai mult ca în trecut și conform spiritului celei de-a treia căi, susceptibilă să dea naștere unei noi filozofii a Naturii, comparabilă prin orientarea sa cu cea a romantismului german, dar mai bine adaptată la cerințele concrete și spirituale ale vremii noastre.

Într-adevăr, deschiderea științifică și spirituală proprie susținătorilor celei de-a treia căi nu pretinde să slujească doar la lărgirea domeniului epistemei noastre sau la îngrijirea spiritelor bolnave de monism identitar și de dualism schizofrenic, ci și mai mult la fecundarea esoterismului pe două planuri: elaborarea unei *Naturphilosophie* și reluarea permanentă a unei munci „alchimice" asupra sinelui. Am fi aproape tentați să vorbim de o a patra cale, dacă a treia n-ar implica anumite cerințe specifice. De fapt, urmărind-o riscăm să le uităm pe acestea pe parcurs; atracția ludismului intelectual, satisfacția voioasă a unei cunoașteri lărgite sunt cântece de sirenă despre care ni se spune că trebuie să știm să le auzim, să le ascultăm, pentru a le depăși. Poetizând lumea printr-o citire plurală, mereu nouă, am risca să uităm că *poiein* înseamnă mai întâi „a crea". Preocupați întruna de recuperare și rămânând doar spectatori, am putea fi tentați să eufemizăm miturile și scenariile lor în loc să revenim, mereu mai buni actori, pe scena pe care ele se joacă. În fond, pericolul ar consta în a ceda tentației de a eufemiza ceea ce, în esoterism, este specific, necesar dramatic.

A citi nu înseamnă a face, știința veselă nu este încă praxis. A vedea într-o lumină a analogiei rețelele de corespondențe dintre microcosmos și macrocosmos nu diminuează dezordinea lumii și a omului, nu-i de ajuns pentru a le readuce la armonia lor originară.

Orice gnoză este însoțită de o muncă. Faptul că știm mai bine să consultăm hărțile geografiei noastre antropologice și cosmice nu înseamnă implicit că suntem capabili să ne deplasăm bine înarmați pe teatrul de operații; la fel, circulația și schimbul bunurilor – domeniu, totuși, al lui Hermes –nu pot fi confundate cu palingenezia.

De aceea această a treia cale, pe lângă „umanistă", se poate numi și „alchimică", fiindcă acest adjectiv reamintește de cerințele impuse de *nigredo* (opera la negru, primul stadiu al parcursului operei), pe care simpla jubilație estetică ar risca să le facă pierdute din vedere. *Nigredo, albedo, rubedo* corespund unui parcurs pe care nu e necesar să te știi alchimist ca să-l efectuezi. De aceea n-am șovăi să afectăm aceste trei etape unor opere și unor oameni care nu se reclamă neapărat de la esoterism sau de la alchimie, dar care, mult mai bine decât alții care se reclamă de la ele, dovedesc o angajare concretă pe o cale operativă la capătul căreia s-ar putea vorbi, pe bună dreptate, de Marea Operă. Lucru pe care Françoise Bonardel l-a demonstrat în mod convingător, cu numeroase exemple de autori și creatori aleși dintre cei ai modernității noastre (*Aspects du Grand Œuvre en Extrême-Occident*, teză, Universitatea din Grenoble, 1984*) și avertizând, și ea, în legătură cu diversele forme și riscuri de eufemizare. *A fortiori* orice cale pur esoterică ar trece printr-o asceză alchimică – deosebită de ascetism, sursă a progreselor noastre tehnologice, dar nu neapărat model de urmat pentru cine vrea să facă experiența totalității. Considerarea lecturii ca un mod de inițiere, folosirea unei cărți ca instrument de regăsire a unei *nigredo*, poate suscita în noi apariția acelei „melancolii iluminate" pe care o cunoșteau prea bine esoteriștii din Renaștere. Asceza care se cere aici asumă deplin dramaticul; ne-am reprezenta-o parcursă de tensiuni salvatoare între poli contradictorii – ceea ce nu înseamnă neapărat neliniștitori –, de paradoxuri surmontate și menținute, de etape transformatoare și instauratoare de polarități vii.

---

* Teza susținută de Françoise Bonardel a apărut, într-o versiune remaniată, sub titlul *Philosophie de l'alchimie. Grand Œuvre et Modernité*, Paris, Presses universitaires de France, 1993.

Călăuza Hermes-Mercur nu are funcția de conduce atât de departe. Mai degrabă Hermes Trismegistul este cel care preia ștafeta. Scrierile alexandrine aflate sub semnul acestui „de trei ori mare" sunt, pe de o parte, de inspirație mai curând pesimistă, amintind de prima noastră cale („Tradiția" zisă „puristă"), iar pe de alta sunt de resortul unui esoterism cuprinzător, susceptibil să primească toată frumusețea și complexitatea lumii. Trebuie oare să vedem, cum fac uneori cei mai buni istorici ai acestor texte, în această dublă atitudine o gândire contradictorie datorată unei varietăți de autori? Să recunoaștem în ea mai degrabă, cum a observat Françoise Bonardel, o încordare hermeneutică îndemnând la surmontarea acestui antagonism constitutiv al ființei noastre. Încordare și dualitudine – este ceea ce și Arcanele Majore VI și VII (Îndrăgostitul și Carul), în succesiunea lor, par să evoce în chip figurativ.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITARA

Notă referitoare la termenul *hermesism*, folosit în schema alăturată

În expozeul anterior se găsesc definiții aproximative ale majorității conceptelor utilizate în interiorul schemei alăturate (esoterism, teozofie, pansofie, gnoză, ocultism). Cuvântul hermesism *merită o explicație specială.*

În spiritul unei sugestii făcute de Frances A. Yates, am propus ca pe lângă cuvântul Hermetism *(*Hermetism, *în engleză), care servește pentru a desemna atât corpusul de* Hermetica *împreună cu glosele și exegezele lor, cât și un ansamblu mai vast de doctrine, credințe și practici a căror natură s-a precizat în Renaștere (*Hermeticism, *în engleză), să se folosească și cuvântul* hermesism *pentru a desemna atitudinea de spirit care prezidează acest ansamblu. El nu se limitează la tradiția hermetică alexandrină, ci include și Cabala creștină, rozicrucianismul, teozofia, paracelsianismul și, în general, majoritatea formelor pe care le îmbracă esoterismul occidental modern.* Hermesism, *folosit în schema alăturată, este deci pentru mine sinonim, practic, cu esoterism occidental modern. El trebuie scris cu minusculă (ca* esoterism*), deoarece spre deosebire de* Hermetism *nu desemnează o doctrină sau un curent precis.*

În legătură cu Hermetica, *deci cu Hermetismul, folosesc – conform tradiției stabilite – adjectivul* hermetic, *dar am sugerat folosirea cuvântului* hermesian *ca adjectiv de la* hermesism. *„Hermesiană" ar fi deci atitudinea de spirit comună oricărui esoterism occidental plasat sub semnul zeului cu caduceul.*

Françoise Bonardel (în L'Hermétisme, *Paris, P.U.F., col. „Que sais-je?", 1985, p. 7, cf. și p. 59), după ce mă citează, și contând pe cele trei posibilități oferite de limba franceză, spune că a „optat pentru a numi* hermetică *gândirea exprimată de* Hermetica, hermetist *ansamblul tradiției esoterice patronate de Hermes, și* hermesian *ceea ce, sub inspirația Verbului său, îndeamnă la întreprinderea unui act hermeneutic al «înțelegerii» gnostice". Françoise Bonardel introduce așadar o nuanță interesantă între* hermetist *și* hermesian. *Primul termen face trimitere la un dat, al doilea mai mult la un act.*

Trebuie să reamintim utilizarea relativ curentă a cuvintelor hermetism *(cu minusculă, de preferință) și* hermetic *în sensul de* alchimie *și* alchimic *(sau chiar cu sensul general pe care-l dau eu* hermetismului*). Contextul permite, în general, să se evite confuzia cu celălalt sens, definit mai sus, al acestor două cuvinte.*

BCU IASI

TABELUL NOȚIUNILOR

		ESOTERISM (sens larg) sau HERMESISM		OCULTISM
	REVELAȚIE	GNOZĂ	PRACTICI	PRACTICI
Plan divin	– Cărți revelate. – Experiență mistică, ca unire personală cu divinul. – Profetism, ca revelație spirituală directă.	– ESOTERISM (sens restrâns): iluminare și mântuire, în virtutea unei cunoașteri a legăturilor care ne unesc cu spiritele intermediare sau divine. – TEOZOFIE: în sens restrâns, accent pus pe natura lui Dumnezeu, misterele ascunse ale divinității. În sens larg, imaginație activă aplicată mitului (teogonie, antropologie, cosmogonie, cosmologie, eshatologie).	Magie albă, care cuprinde în principal: – TEURGIE: evocare a unor spirite angelice; „reintegrare" prin ritualuri etc. – ALCHIMIE, considerată sub aspectul său spiritual și soteriologic.	
Plan natural	*Signatura rerum*: Astra, Naturalia, Mirabilia („hieroglife" ale Naturii).	– PANSOFIE: aspect al teozofiei în sensul larg, cu accent pe cosmologie. Este o gnoză a lucrurilor divine pornind de la lumea concretă (Cartea Naturii ajută la înțelegerea Scripturii și a lui Dumnezeu însuși). – FILOZOFIA NATURII. – *RATIO HERMETICA*.	– *Magia naturalis* (medicina hermetică și utilizarea concretă a semnăturilor). – Arte hermesiene (astrologia și toate manțiile). Embleme. Arta Memoriei. – Societăți inițiatice și ritualurile lor.	Magie neagră. Necromanție Vrăjitorie.

SURSE ANTICE ŞI MEDIEVALE ALE CURENTELOR ESOTERICE MODERNE

Această expunere cuprinde o panoramă a curentelor de gândire corespunzătoare cu ceea ce am numit esoterism în sensul larg, sau cu ceea ce îi ţinea locul, de la sfârşitul Antichităţii până la începutul epocii moderne. O istorie care pentru Evul Mediu nu depăşeşte, în acest capitol, lumea latină, decât pentru a lua în considerare anumiţi factori care au acţionat cu pregnanţă asupra ei, ca esoterismele iudaic şi arab, precum şi filozofia bizantină. O istorie indispensabilă pentru a înţelege curentele esoterice începând din Renaştere, deoarece permite cunoaşterea rădăcinilor lor. În general, se admite plasarea începutului epocii moderne, adică sfârşitul Evului Mediu, în momentul cuceririi Constantinopolului de către turci (1453). Pentru a sublinia continuitatea, vom merge puţin mai departe, până la sfârşitul secolului al XV-lea.

ASPECTE ESOTERICE ÎN GÂNDIREA EPOCII TÂRZII A IMPERIULUI ROMAN

Neopitagoreism şi stoicism. Filon

Neopitagoreismul din primele două secole, în ciuda puţinelor documente pe care le-a lăsat, îşi întipăreşte adânc amprenta asupra neoplatonismului şi nu va înceta să reapară, până în zilele noastre,

sub diferitele forme de aritmozofie. Numerele îngăduie accesul la o metafizică, pretind Moderatus din Gadir, care dă o traducere „numerică" a învățăturii platoniciene, și Nicomah din Gerasa. Dar originalitatea acestei învățături constă în faptul că are tendința de a stabili o legătură strânsă între aceste numere și credința într-o procesiune eșalonată a sufletelor după moarte, deci într-o serie întreagă de medieri pentru care planetele și stelele constituie în general etape. Astfel se exprimă ideea de mediere, atât de caracteristică gândirii esoterice. Scara cea mai curent reprezentată este în acest caz, de sus în jos, Unul, apoi Inteligibilul sau Ideile, apoi sufletul și, în sfârșit, materia. După moarte sau încă din timpul vieții, trebuie urcate treptele acestei scări. Cel puțin aceasta este, foarte rezumată, concepția călăuzitoare a acestui curent de idei, apropiate în această privință de cele ale esenienilor și ale lui Plutarh (cca 46-cca 120). Într-adevăr, Plutarh nu e doar autorul celebrelor *Vieți paralele*, ci a lăsat și o doctrină despre „producerea sufletului", conform interpretării îndrăznețe pe care o dă dialogului *Timaios*. Textele lui Plutarh care descriu înălțarea sufletelor spre lună, după moarte, figurează printre cele mai frumoase dintre toate acelea pe care această formă de imaginar le-a lăsat în Occident în materie de cosmicizare a tărâmului de dincolo. Miturile egiptene, mai ales cele legate de cultul lui Osiris, îl fascinează pe acest autor care, de altfel, a luat în serios noțiunea însăși de „mitic", împotrivindu-se tuturor celor care voiau deja să nu vadă în ea decât alegorizarea unor forțe și fenomene naturale.

Dacă intermediarii și procesiunile neopitagoreismului pregătesc în mod direct calea neoplatonismului, același lucru este valabil și pentru stoicism, deși din motive întrucâtva diferite. El dăinuie vreme de aproape două secole, impregnând și o parte din curentele gnostice și hermetice. Aspectul stoicismului care anunță cel mai pregnant gândirea esoterică în Occident este probabil accentul pe care îl pune pe necesitatea de a cunoaște universul concret, amestecând armonios înțelepciunea și tehnica. Filozofia și înțelepciunea sunt considerate ele însele ca tehnici, în vreme ce Platon și Aristotel le clasificau printre activitățile non-„liberale".

Stoicismul propovăduieşte aşadar necesitatea unei priceperi concrete, refuză speculaţia pură şi caută să cunoască totalitatea organică ce garantează acordul între lucrurile cereşti şi cele terestre.

Atitudine binevoitoare şi faţă de religia populară, ba chiar şi faţă de divinaţiile de tot felul. De la Zenon la Posidonius, stoicii o apără, căci ei se arată sensibili la acordul şi simpatia care unesc părţile universului. În mod corolar, ideea de punte între termeni opuşi, graţie descoperirii termenilor intermediari, asigură acordul sufletului cu lucrurile. Gândire monistă, care cunoaşte un univers în care un suflu penetrează toate părţile. De aceea esoterismul occidental va rămâne în mod fundamental antidualist, adică opus oricărei forme de dualism ontologic şi întors deopotrivă spre spiritual şi spre concret. El va păstra acea trăsătură deja proprie gândirii stoice, şi anume paradoxul care constă în utilizarea datelor bunului-simţ, transmutându-le pentru a face din ele manifestări ale unei raţiuni universale.

La cea dintâi mijire a creştinismului în devenire, deci înainte chiar de a se redacta *Corpus Hermeticum*, opera lui Filon din Alexandria (20 î.e.n.-54 e.n.) pregăteşte şi ea calea neoplatonismului. Într-adevăr, pentru acest evreu alexandrin Dumnezeul transcendent nu atinge lumea în mod direct, ci prin intermediari, iar sufletul nu poate ajunge la Dumnezeu fără ei. Or, am văzut că esoterismul se va sprijini în ultimă analiză pe ideea de medieri, oricât de diverse ar fi formele pe care le îmbracă acestea. După Filon, de pildă, Logosul sau Verbul este mediatorul în care Dumnezeu vede modelul lumii, model conform căruia el creează lumea. Mediatoare este şi Înţelepciunea cu care el se uneşte în chip misterios pentru a crea universul. Mediatori mai sunt şi îngerii sau „demonii", de natura focului sau a aerului, ordonatori sau executanţi ai injoncţiunilor divine, datorită cărora sufletul nostru se poate înălţa la Dumnezeu. O dată cu Filon se precizează tendinţa caracteristică neoplatonismului, care constă în prospectarea şi propunerea unor mijloace de a atinge o realitate transcendentă, „inteligibilă". Cu toate acestea, contrar stoicismului şi, bineînţeles, creştinismului, ideea unui Dumnezeu venind în ajutorul omului rămâne aproape absentă.

Filon a realizat sinteza tradiției iudaice și a gândirii grecești datorită eclectismului său, comun tuturor gânditorilor greci alexandrini. Eclectism care-i permite să facă să comunice între ele domeniile cunoașterii, tradițiile – de unde necesitatea de a scruta Scripturile la mai multe niveluri; multiplicitate a lecturilor unui același text, reafirmată de teologia medievală și pe care esoterismul are funcția de a o face posibilă. Până la urmă, Filon va rămâne nebăgat în seamă de gânditorii evrei, influența sa exercitându-se în principal asupra gândirii creștine.

Hermetismul alexandrin

Hermetismul alexandrin, adică ansamblul scrierilor denumite *Hermetica*, este încă și mai mult decât stoicismul *corpusul* fundamental din care-și va extrage esoterismul inspirația. Se poate vorbi de patru „religii" noi și chiar rivale, din secolul al II-lea până în al IV-lea: Hermetismul, gnosticismul, neoplatonismul și creștinismul. Fiecare posedă cu celelalte trei importante puncte comune. Se știe că Alexandria, întemeiată în 332 î.e.n., cunoscuse o dezvoltare rapidă, într-atât încât devenise una dintre cetățile cele mai importante ale Antichității. Acolo își deschisese Euclid școala de matematică la care au studiat Arhimede, Hiparh, Eratostene și Apollonios din Perga. Dar și alte orașe din delta Nilului s-au remarcat. De spiritul Hermetismului alexandrin țin și *Oracolele caldeene*, după toate aparențele opera lui Iulian Teurgul, contemporan cu Marc Aureliu; inspirația acestor scrieri este pe jumătate orientală, pe jumătate elenistică. În ele găsim o teologie negativă, care afirmă cu tărie transcendența Tatălui, și o magie teurgică. Prin „teurgie" trebuie să înțelegem, reamintim acest lucru, cunoașterea unei teorii și a unei practici necesare pentru a ne face să intrăm în legătură cu zeii nu numai prin elevația intelectului nostru, ci și cu ajutorul unor rituri concrete, al unor obiecte materiale care fac să acționeze influența divină unde dorim și când dorim, îngăduind chiar să ni se înfățișeze entități angelice. Elemente ale *Oracolelor caldeene* pot fi regăsite la Marius Victorinus (cca 280-cca 363), Sfântul Augustin,

Porphyr, Synesius, Iamblichos, Arnobius, în secolul al XI-lea la bizantinul Psellos. Epoca Hermetismului alexandrin vede înflorind şi opera lui Apuleius din Madaura (cca 125-cca 170); el este autorul faimosului *Măgar de aur* (sau *Metamorfozele*), roman în latină plin de magie, de farmece şi de mistere.

Hermetica sunt constituite din mai multe mici opere răzleţe, dintre care culegerea cea mai celebră, cea care va lăsa o amprentă permanentă asupra gândirii occidentale, este *Corpus Hermeticum*, căruia trebuie să i se adauge *Asclepius* şi *Fragmentele din Stobaios*. *Corpus Hermeticum* reuneşte şaptesprezece tratate în limba greacă, redactate în secolele al II-lea şi al III-lea. Aceste tratate nu sunt păstrate decât în manuscrise, dintre care cele mai vechi datează abia din secolul al XIV-lea. Paisprezece dintre ele vor fi traduse în latină de Marsilio Ficino, în 1463. Evul Mediu le uitase, cu excepţia lui *Asclepius*. În Renaştere, Valentin Weigel (1533-1588), părintele teozofiei germanice – al cărei suveran este Jacob Böhme (1575-1624) –, îl citează pe Hermes Trismegistul mai mult decât pe oricare alt autor dinaintea epocii sale, Pseudo-Dionisie Areopagitul, Meister Eckhart, Platon şi Augustin venind pe urmă. Într-adevăr, la miticul Hermes Trismegistul, cel „de trei ori mare", se referă toate aceste scrieri. Spre deosebire de alte doctrine asemănătoare în anumite puncte, ca mandeismul, învăţăturile marcate de pecetea acestui Hermes vor fi recepţionate în Occidentul modern mai puţin ca nişte vestigii ale unui „trecut depăşit", cât ca o sursă mereu disponibilă, vie, revigorabilă.

Esoterismul occidental al epocii moderne a păstrat în comun cu Hermetismul alexandrin o stare de spirit, o atitudine filozofică şi o referinţă –evidentă în anumite texte din *Corpus* – la un scenariu al căderii şi al reintegrării. Starea de spirit este eclectismul, posibilitatea de a se adăpa de la curente diverse – de unde noţiunea de *philosophia perennis* pusă la loc de cinste în secolul al XVI-lea –, dar este şi accentul pus pe voinţă atât pe plan divin, cât şi pe plan uman. Activitatea lui Dumnezeu este voinţa Sa, iar esenţa Sa constă în „a vrea". În acelaşi mod, teozofia germanică, începând de la Jacob Böhme, va pune accentul pe acest primat al voinţei în Dumnezeu.

În ceea ce-l priveşte, Adeptul trebuie „să vrea să cunoască". Aspectul optimist şi aspectul pesimist, care îşi împart inspiraţia operelor din *Hermetica*, se regăsesc în hermetismul modern; aspect optimist în măsura în care e posibil să ne unim cu divinul înscriind în interiorul propriei noastre *mens* o reprezentare a universului; aspect pesimist în măsura în care sunt puternic subliniate consecinţele căderii asupra stării prezente a naturii.

Presupoziţia filozofică pe care o au în comun *Hermetica* şi epoca modernă este absenţa dualismului ontologic absolut. În tratatul *Nous către Hermes*, primul îl învaţă pe cel de-al doilea să oglindească universul în propria sa minte, să capteze esenţa divină a naturii şi s-o imprime înăuntrul psihiei sale, lucru posibil datorită faptului că omul posedă un intelect divin: temă a „oglinzii", asupra căreia se va „specula" necontenit. Îl cunoaştem pe Dumnezeu graţie contemplării lumii. Şi dat fiind că universul este o pădure de simboluri, e firesc să ne intereseze tot ce conţine. De unde predispoziţia operelor din *Hermetica* (cf. în special *Kyranides*) pentru particular, pentru *mirabilia*, în detrimentul abstractului şi al generalului. Această ştiinţă nu e „dezinteresată", ci regăseşte generalul pe calea ocolită, dar rodnică, a concretului şi a particularului. În germen, avem deja de-a face cu Paracelsus şi cu *Naturphilosophie* romantică germană. Predispoziţie spre concret, uneori chiar o filozofie a incarnării, de unde o evidentă compatibilitate de spirit cu creştinismul. „Nu există nimic invizibil, nici chiar printre cele incorporale", deoarece reproducerea corpurilor este o „operaţiune eternă", corporificarea este „o forţă în act"; iată ce ne învaţă unele pasaje din *Corpus*. E deja aproape acea *Geistleiblichkeit*, „corporeitatea spirituală" a teozofiei lui Böhme şi Œtinger.

Al treilea punct de convergenţă este referinţa la mitemele căderii şi reintegrării. Aici se constată că tema căderii omului din cauza atracţiei pentru sensibil, temă atât de curentă în teozofia occidentală, se găseşte deja în *Poimandres* (primul text din *Corpus*), unde se vede că întemniţarea lui Adam în lumea sensibilă i s-a datorat lui *Eros*; nu e vorba de o disprețuirea a naturii, ci de un mitem cosmozofic care îndeamnă la o operă regeneratoare trecând printr-o

reascensiune. Aceasta se realizează fie prin „intelectul" nostru care, fiind conectat la inteligențe spirituale intermediare, se slujește de ele ca de o scară spirituală, fie pe calea teurgică, fie pe ambele căi deodată. *Hermetica* permit astfel o mai bună cunoaștere a teurgiei lui John Dee și, în secolul al XVIII-lea, a celei concepute de Martines de Pasqually. Esența divină închisă în interiorul omului nu este de natură a fi eliberată sau regenerată oricum, ci conform unor căi precise, printre care se numără și inițieri de tot felul. Învățătura pe care o oferă în această privință Hermetismul alexandrin implică credința într-un „cosmos astrologic", în vreme ce astrologia epocii moderne tinde din ce în ce mai mult, mai ales cu începere din secolul al XVII-lea, să se separe de procesele inițiatice și să devină exclusiv o formă de manție. În sfârșit, există în Hermetismul alexandrin ideea că, datorită omului, pământul însuși poate să se îmbunătățească, să regăsească o stare glorioasă, să devină cu adevărat „activ". Idee de o prodigioasă fecunditate, la a cărei răspândire a avut deja o importantă contribuție un text al Sfântului Pavel (Romani, 8, 19-22): omul a tras după sine natura în căderea lui, pe cale de consecință natura e susceptibilă de a fi regenerată cu ajutorul omului dacă acesta operează o întoarcere în sens invers. Bază posibilă pentru o ecologie fundamentată metafizic.

Până în 1610 se va crede că aceste scrieri sunt anterioare creștinismului și contemporane cu Moise. De unde aura cu care le înconjoară privirea „oamenilor cu dorință". Cu toate acestea, în afară de *Asclepius*, a cărui versiune latină nu s-a pierdut niciodată, Evul Mediu nu le-a cunoscut în mod direct. Va trebui să se aștepte începutul Renașterii pentru ca ele să fie descoperite în cvasi-totalitatea lor, ceea ce-i va permite lui Marsilio Ficino să le traducă aproape în întregime. Alchimia hermetică își are obârșia într-o inspirație asemănătoare și se ivește în aceleași medii. Nu pare să fi fost cunoscută de Egiptul faraonic. În interiorul elenismului alexandrin sau paralel cu acesta, ea se dezvoltă, după toate aparențele, ca o prelungire a astrologiei hermetice, pornind de la noțiunea de simpatie care leagă fiecare planetă de fiecare metal. Hermetismul alchimic alexandrin urmează două direcții: cea care constă în elaborarea unor rețete de

tincturi şi de transmutaţii metalice, şi cea care corespunde unei mistici ce se exprimă prin intermediul unor simboluri naturale. Să retrasăm marile etape ale acestei evoluţii.

Alchimia occidentală începe indubitabil în Alexandria sau, la un mod mai general, în oraşele din delta Nilului. Până în jurul secolului al II-lea î.e.n., ea este esenţialmente o tehnică legată de practica artelor orfevrăriei. O dată cu Bolos din Mendes, zis Democriteanul, ea capătă în secolul al II-lea o orientare filozofică sau, mai exact, esoterică; pentru prima oară, pare-se, doctrina întemeiază şi susţine experienţa. Un ansamblu de texte importante, intitulate *Physica et Mystica*, adesea comentate ulterior, exprimă ideile lui Bolos. Mai târziu, în secolele al II-lea şi al III-lea, găsim o serie de texte pe care istoricii le-au numit „apocrife", din care mai dăinuiesc doar fragmente şi care răspund nevoii de a considera alchimia drept o ştiinţă revelată de un zeu, un profet sau un rege din trecut. Vine apoi Zosima din Panopolis (sfârşitul secolului al III-lea sau începutul secolului al IV-lea), care, probabil, lucrează mai ales în Alexandria. Cele douăzeci şi opt de cărţi care alcătuiesc vasta *summa* dedicată surorii sale Theosebia au fost traduse de Berthelot şi Ruelle la sfârşitul secolului trecut. În această operă se găsesc un uimitor simbolism alegoric, secrete dezvăluite în cursul unor viziuni, multe compilaţii alături de scrieri originale şi mai ales spiritul Hermetismului şi al gnozei. Urmează în sfârşit o epocă a „comentatorilor", cu începere din secolul al IV-lea şi până în secolul al VII-lea, în cursul căreia asistăm la un divorţ din ce în ce mai pronunţat între tehnicieni şi „mistici", adică între cei ce caută numai reţete eficiente şi adepţii preocupaţi în primul rând de simbolismul esoteric. Printre ei se remarcă Synesius (secolul al IV-lea), Olimpiodor (secolul al VI-lea) şi Stephanos din Alexandria (610-641). Acesta din urmă, în egală măsură filozof, matematician, astronom, bucurându-se de trecere la curtea bizantină, consideră alchimia ca fiind îndeosebi un exerciţiu spiritual. Din secolul al VII-lea datează şi comentatorii anonimi zişi Anepigraful şi Creştinul. Fără doar şi poate, *Corpusul* propriu-zis al alchimiştilor greci, care reuneşte texte ale tuturor

acestor autori şi din care se va inspira Evul Mediu, este încheiat la sfârşitul secolului al VII-lea.

Gnosticismul

E oare posibil, la fel ca pentru alchimia şi Hermetismul alexandrine, să vorbim de esoterism în legătură cu „Gnoza" atât de vie în primele secole? De bună seamă, şi asta cu atât mai mult cu cât chiar şi în ziua de azi acest cuvânt, cu sensul de „cunoaştere", este uneori sinonim cu esoterism. Totuşi, trebuie să facem o distincţie clară între gnoza luată în sensul general al termenului şi gnoza de la începutul erei noastre, căreia este mai bine, pentru a evita confuziile, să-i rezervăm termenul de *gnosticism*. Tema comună diferitelor forme ale acestui gnosticism este izbăvirea, eliberarea de rău; acest lucru implică distrugerea universului în care trăim sau cel puţin înălţarea sufletului nostru deasupra acestei lumi pe care trebuie neapărat s-o părăsim. Basilide şi Valentin nu propovăduiesc o doctrină dualistă potrivit căreia Răul ar fi un principiu ontologic egal cu Binele. Dar în aceeaşi epocă – în secolul al II-lea – Marcion susţine un astfel de dualism, care se regăseşte în numeroase sisteme de acelaşi gen şi tratând despre aceeaşi temă, cea a eliberării, prin Cristos, a sufletului nostru de origine divină, ferecat în această lume al cărei creator este un demiurg rău. Dumnezeul din Vechiul Testament este acest demiurg rău a cărui operă răufăcătoare a vrut s-o îndrepte cel din Noul Testament. Gnosticismul şi textele hermetice au în comun meditaţia întemeiată pe mituri mai mult sau mai puţin apropiate de Facerea biblică. Dar în vreme ce Hermetismul este adesea optimist, gnosticismul e întotdeauna pesimist. Cel dintâi îl blestemă pe cel de-al doilea, care comite greşeala de a nu vedea în întregul universul decât opera nefastă a unui creator pervers. Discipolii lui Hermes Trismegistul sunt adversarii gnosticilor, chiar şi când e vorba de a comenta mituri sau elemente doctrinare mai mult sau mai puţin comune unora şi altora.

Gnosticismul şi neoplatonismul au un punct comun, deoarece ambele ne învaţă că sufletul nostru, de origine divină şi străin pe

pământ, contractă prin întrupare o necurăție de care se descotorosește printr-o reîntoarcere la origine. Și aceasta în virtutea unei potențialități divine ce ne e proprie și care poate fi actualizată atunci când este deșteptată din exterior. Dar unui neoplatonician ca Plotin gnosticismul îi displace profund. Plotin îi reproșează că profesează un dualism absolut, că nu se mulțumește cu practica religioasă, cu calea ascetică, și că le suprapune acestora drame metafizice pe care el le consideră arbitrare.

Din punctul de vedere al esoterismului iudeo-creștin, gnosticismul prezintă avantajul de a lua mitul foarte în serios. La Mani, avem de-a face cu un superb mit ce se deschide spre dramaturgia „Mântuitorului mântuit", mitologem pe care esoterismul epocii moderne va ști să-l reactualizeze. Dar teozofia occidentală, fie ea evreiască (Cabala) sau creștină, va respinge întotdeauna dualismul ontologic și se va ține departe de elucubrațiile complicate și fantastice care, ca acelea ale gnosticului Iustinian din secolul al III-lea, fac să depindă soarta omului de o scenă de menaj metafizic. Tendința gnostică de a abuza de intermediari a dus la un talmeș-balmeș de clișee al căror succes a fost efemer. Pe de altă parte, esoterismul creștin nu va putea să subscrie la ideea gnosticismului conform căreia Cristos nu e Mântuitorul în sensul deplin și adevărat al termenului, ci doar cel ce dezvăluie o știință ascunsă, trimisul ce ar fi avut drept misiune să fie mai curând un deșteptător decât un Mântuitor. Sub diverse forme, acest dualism absolut va avea viață lungă. El se află la originile bogomilismului bulgar din secolul al X-lea, el însuși aflat la originea mișcării cathare. În fine, imaginea tragică și umilitoare pe care Mani o dă despre ființa umană se va regăsi în secolul XX sub forme, desigur, mult diferite, de exemplu în antropologia freudiană.

Neoplatonismul păgân

În gândirea platoniciană există o graniță netă între lumea de sus și cea de jos, orice idee de ajutor venit de sus fiind exclusă. Înaltul nu coboară la noi și de altfel nici nu e necesar, de vreme ce

sufletul nostru, înconjurat aici, jos, de lucruri care ne amintesc de existența unei lumi superioare, găsește în el însuși posibilități de dezvoltare. Neoplatonismul păstrează din gândirea lui Platon credința că, pe de o parte, lumea simțurilor este opusul celei a Ideilor, că e închisoarea din care sufletul trebuie eliberat, dar că, pe de altă parte, această lume a simțurilor participă totuși la Idei în măsura în care-i poate transmite sufletului nostru „reminiscențe" ce-l scot din starea-i de vis. La Platon, Erosul se îndreaptă în sus, mântuirea este înălțarea sufletului. În ceea ce-l privește, Plotin inserează doctrina Erosului în schema îndrăgită de alexandrini: există înălțare *și* coborâre, dublă mișcare ce va însemna cu pecetea neoplatoniciană și pentru totdeauna gândirea esoterică occidentală.

Două tendințe caracterizează neoplatonismul din primele secole. Ele nu se deosebesc doctrinar una de cealaltă, ci corespund mai degrabă unor orientări diferite ale activității. Una, pur intelectuală, este cea a lui Plotin, de pildă, pentru care nici un cult vizibil nu se justifică. Cealaltă corespunde revărsărilor de mitologii, rituri și incantații. De la Plotin la Damascius – din secolul al II-lea până în secolul al IV-lea –, neoplatonismul cunoaște perioada sa de glorie, urmând o cvadruplă direcție pe care istoricul Jean Trouillard o rezumă astfel: a) reluarea marilor doctrine elenistice în lumina platonismului; b) interesul deosebit pentru înțelepciunile și religiile orientale; c) căutarea mântuirii, la fel ca și a adevărului; d) tendința de a impune o procesiune integrală, o transcendență intransigentă aliată cu o imanență mistică. Esoterismul occidental va urma fiecare dintre aceste direcții adaptând-o în felul său.

Filozofii neoplatonicieni se recrutează din clasele înstărite ale societății, se feresc în mod voit de vulg și profesează ideea că filozofia cere o lungă și laborioasă inițiere. Această singură trăsătură e suficientă, în opinia unora dintre contemporanii noștri, pentru a defini esoterismul, deși acesta nu se mărginește la înclinația pentru sau la necesitatea legată de secret, de *„disciplina arcani"*. Ceea ce vedem apărând la sfârșitul secolului al II-lea, o dată cu nașterea acestor cercuri filozofice, este în mod esențial învățătura unei metode care îngăduie accesul la o realitate „inteligibilă", precum și

construirea sau descrierea acestei realităţi în structura şi articulaţiile sale. Spre deosebire de ceea ce va deveni esoterismul occidental, această realitate inteligibilă nu are deloc funcţia de a explica lumea sensibilă, ci mai degrabă ar avea-o pe aceea de a o părăsi, cu scopul de a relativiza această regiune imperfectă pentru a accede la o regiune pură, unde cunoaşterea şi fericirea sunt posibile. Desigur, sensibilul reflectă inteligibilul, însă puţin importă sensul celui dintâi, esenţialul e de a-l depăşi pentru a ajunge la lumea Ideilor. Nu există adevărată comunicare între zei şi oameni. Personajele divine ale miturilor sunt indiferente la soarta noastră. Această filozofie este în primul rând o metodă de „descriere a peisajelor metafizice în care sufletul se transportă printr-un fel de antrenament spiritual" (Émile Bréhier). Omul nu mai este, ca în stoicism – şi aşa cum redevine în esoterism –, un scop al universului, ci e doar o fiinţă care încearcă să contemple ordinea universală. Ca atare, are prea puţină importanţă interdependenţa fiinţelor aşa cum o concep Hermetismul şi, la modul mai general, esoterismul, importanţă având doar ierarhia formelor fiinţei, de la cea mai puţin desăvârşită la cea mai desăvârşită, după cum ştim sau nu să urcăm treptele scării ascendente.

Ammonius Saccas, despre care nu se ştie mai nimic decât că, predând în Alexandria (232-243), a fost maestrul lui Plotin, este după toate aparenţele primul filozof neoplatonician. Cât despre Plotin, el se află la Roma din 245 până la moarte (270), strângând acolo discipoli, printre care Porphyr, care-i va sistematiza operele sub forma *Enneadelor* (serie de conferinţe despre astrologie, despre modul în care sufletul coboară în corp şi se uneşte cu el, despre memorie etc.). Când Plotin vorbeşte de divinaţia astrologică, de rugăciune sau de cultul statuilor, este pentru a arăta că eficacitatea acestor practici nu se datorează acţiunii unui zeu asupra lumii, ci simpatiei ce leagă între ele părţile lumii. Un act de cult bine executat sau o incantaţie îşi fac efectul. În timp ce intermediarul în concepţia lui Filon, Logosul care poate să pedepsească sau să răsplătească, este preocupat de binele oamenilor, ipostaza plotiniană nu ne doreşte câtuşi de puţin binele. Exemplu grăitor, după cum

deseori s-a remarcat, al deosebirii dintre devoţiunea semită şi intelectualismul elenistic. Interesul lui Plotin pentru magie nu exprimă o predilecţie deosebită pentru natură ca purtătoare a unor semnificaţii ce trebuie descifrate; el e doar dovada unui interes pentru rit, „care, în fond, transformă orice act de cult într-un act magic" (*Enneade* IV, IV, 38 *sq.*), trăsătură comună acestei epoci avide de incantaţii, tăbliţe, manţii de tot felul. Lumea sensibilă este o vastă reţea de influenţe magice pe care doar filozofia ne îngăduie să le evităm, în măsura în care ea se defineşte înainte de toate ca o şcoală a purificării. Să reamintim faptul că Plotin combate dualismul gnosticismului; secţiunea IX a celei de-a II-a *Enneade* are ca titlu: „Împotriva celor care spun că Demiurgul acestei lumi e rău şi Cosmosul aşijderea".

Discipolul său Porphyr (234-305) din Tyr insistă asupra caracterului purificator al teurgiei şi tratează, în *Imagini*, despre semnificaţia simbolică a statuilor. Gândirea lui Iamblichos din Chalcis (cca 250-330), care-şi desfăşoară activitatea sub Diocleţian şi Constantin, domină întregul sfârşit al neoplatonismului. Acestui neopitagoreic îi place să clasifice, ca şi Aristotel, dar platonizând, pentru a regăsi în lumea „inteligibilă" formele religioase abundente ale păgânismului. Cartea sa *Misterele Egiptului*, concepută prin anul 300, este o tentativă de justificare a teurgiei şi a „misterelor" în însăşi literalitatea lor, ca mod de reacţie contra unei căi de mântuire care ar fi pur „intelectualizantă". Filozofia era pentru Plotin singurul mijloc de comunicare cu fiinţele superioare; dar cartea lui Iamblichos se vrea a fi apologia teurgiei. Ea îşi va exercita mult timp influenţa – asupra împăratului Iulian, asupra lui Proclus, asupra lui Pseudo-Dionisie Areopagitul. Şi Proclus este cel care îi va fi mediator.

Macrobius, la fel de important ca şi Chalcidius pentru înţelegerea platonismului de la Chartres din secolul al XII-lea, este autorul unui comentariu la celebrul „Vis al lui Scipio" de Cicero (in *De republica*, VI). Intitulată *In somnium Scipionis* şi scrisă către anul 300, această carte a lui Macrobius dezvoltă puncte de vedere neoplatoniciene, astrologice şi aritmologice care se regăsesc parţial în ale sale

Saturnalia. În cuprinsul ei, Intelectul e conceput ca o facultate divină comună oamenilor şi aştrilor. Aceştia din urmă gestionează raţiunea umană în acelaşi fel în care fac să dospească pâinea. Germenul-fier al plantei e pus aici în relaţie cu raţiunea omului.

Marele nume care urmează cronologic celui al lui Iamblichos este Proclus (412-485), zis din Bizanţ, teurg care de asemenea şi-a desfăşurat activitatea la Atena. Marinus a lăsat o *Viaţa lui Proclus* care ne informează asupra biografiei acestuia. Mare clasificator, cugetător cu mintea limpede, el este autorul a numeroase comentarii la dialogurile lui Platon, se arată curios în legătură cu toate miturile, cu toate riturile, şi aparţine şcolii lui Iamblichos. În faţa creştinismului în ascensiune, Proclus se face apărătorul tradiţiilor antice, dar esoterismul creştin se va referi adesea la opera sa, cu atât mai mult cu cât, spre deosebire de Porphyr, el polemizează prea puţin contra creştinismului. *Comentariul* său la *Timaios*, teoriile sale despre Sufletul Lumii, despre „Haos", pe care îl consideră la fel de divin ca Lumina, mergând până la a vedea în ambele prima expresie a Binelui, simţul său pentru dramaturgia mitică – lupta Titanilor împotriva lui Dionysos, lupta Giganţilor contra lui Zeus etc. – şi pentru polaritățile dinamice vor alimenta speculaţiilor teozofice ulterioare. Concepţia sa referitoare la opoziţiile polare, de pildă, va cunoaşte o posteritate remarcabilă de-a lungul secolelor, deoarece pune accentul pe fertilitatea principiilor antitetice. Opera sa *Elemente de teologie* reia vechea idee a lui Thales: „Totul e plin de Zei" – într-atât, încât până şi pietrele conţin o viaţă, sau o virtute purificatoare. Fiindcă, sub influenţa *Oracolelor caldeene*, Proclus, ca şi Iamblichos, dezvoltă o concepţie despre magie care corespunde unei reabilitări a materiei. Dar mai cu seamă afirmaţia că există o formă neempirică de corporeitate (*oklema*, vehiculul, idee împrumutată din *Timaios*) anticipează noţiunea de corporeitate spirituală, întrucât, după Proclus, orice suflet posedă un veşmânt făcut din lumină, o mediere între corp şi spirit, susceptibilă de a se manifesta şi dotată cu o sensibilitate inalterabilă. Este cu aproximaţie ideea pe care o va dezvolta Henry Corbin în legătură cu esoterismul şiit, vorbind despre „corp subtil". Proclus apare

într-adevăr ca unul dintre primii reprezentanți ai esoterismului occidental, în sensul că, mai presus de orice, se arată la fel de preocupat de transfigurarea sensibilului ca și de purificare sufletului. Influența sa va trece prin Siria, pentru a-și lăsa amprenta pe *Liber de causis* (cca 825?), prin intermediul căruia această gândire va reveni în Occident. Prin Psellos, și mai târziu prin Gemisto Plethon, ea se va exercita asupra lui Pico della Mirandola în zorii Renașterii și, pornind de aici, asupra esoterismului modern.

În afara acestor mari autori, neoplatonismul a cunoscut apariția a tot felul de opere, a tot felul de practici. Cartea lui Filostrat, *Viața lui Apollonios din Tyana* (cca 220), cunoscuse deja un viu succes la vremea sa, fiindcă acest roman îl arată pe pitagoreicul Apollonios inițiindu-se în toate procedeele magice ale Orientului. Cu puțin timp înainte, făcuse ravagii șarlatanul Alexandru din Abonoteichos, ale cărui uneltiri fuseseră dezvăluite de Lucian din Samosata, în *Alexandru sau profetul mincinos*. Din secolul al III-lea până în secolul al V-lea, guvernarea imperială sporește legile și edictele împotriva divinației și a anumitor forme de sacrificii – deși crede în eficacitatea lor –, adică împotriva practicilor pe care neoplatonismul le solidarizează din ce în ce mai mult cu propria sa învățătură. Cosmosul le inspiră neoplatonicienilor o venerație religioasă care se exprimă în general, din secolul al II-lea până în secolul al IV-lea, printr-un cult popular al Soarelui, atât în misterele lui Mithra, cât și în cultul oficial al lui Deus Sol, numitor comun al aproape tuturor religiilor din Imperiu. La aceasta se adaugă, bineînțeles, pe de o parte influența *Oracolelor caldeene*, carte sacră a elenismului – în legătură cu care Proclus spune că, dacă ar trebui să se ardă toate cărțile din lume, ar vrea să se păstreze măcar aceasta, împreună cu *Timaios* –, și pe de altă parte practicile alchimice, atât de răspândite în acea epocă și care de asemeni se sprijină pe credința în unitatea ființelor, în simpatia universală. O dată cu alchimia greacă regăsim Hermetismul, dar în mod cu totul firesc, deoarece între acesta și neoplatonism există legături mai mult decât strânse. Cel puțin, și mai cu seamă, cu Proclus, al cărui tratat *Despre arta hieratică*, întemeiat pe teoria simpatiilor, evocă

în mod precis „lanţurile mistice" – cel al lui Hermes, de exemplu – care unesc plantele şi aştrii, ba chiar şi animalele, ţinând şi el de aspectul medico-astrologic al Hermetismului. Neoplatonismul moare o dată cu cultura greacă; Damascius (cca 470-544), unul dintre ultimii neoplatonicieni, este un habotnic al vieţii spirituale şi mistice intense, dar se exprimă în calitate de filozof şi nu de magician sau teurg. În acest sens, el marchează sfârşitul unei epoci. Secolele al VI-lea şi al VII-lea vor corespunde unei îndelungate perioade de tăcere.

Începuturile esoterismului creştin

Neoplatonismul elenistic comportă elemente doctrinare incompatibile cu creştinismul. De pildă, divinitatea aştrilor – chiar dacă esoterismul creştin admite lesne ideea de intelecte agente sau de inteligenţe călăuzitoare –, eternitatea lumii şi credinţa că sufletele sunt de origine divină. Acest ultim punct însă poate face obiectul unor interpretări într-un sens creştin, iar unul dintre elementele constitutive ale neoplatonismului, credinţa în magie, nu este deloc incompatibil. În plus, noţiunea de intermediari sau de medieri, legată de cea a *intellectus*-ului uman în raport cu „intelectele" călăuzitoare sau agente, şi noţiunea corespunzătoare de periplu iniţiatic, în sensul unei înălţări a sufletului – şi a naturii, transfigurabile – spre Dumnezeu nu se opun nici ele învăţăturii lui Isus. Iată de ce esoterismul creştin va adopta şi va confirma, de-a lungul secolelor, trăsături în mod net neoplatoniciene, astfel încât acestea vor deveni repede inseparabile de însuşi acest esoterism. Influenţă la care se adaugă cea a Hermetismului. Lactanţiu, convertit în anul 300 la creştinism, apoi preceptor al fiului împăratului Constantin, îl consideră pe Hermes Trismegistul drept un înţelept inspirat de Dumnezeu. Desigur, Hermetismul ignoră totul despre Mântuitor şi, pe de altă parte, tinde să admită mai mult sau mai puţin ideea unei fatalităţi astrale inexorabile, dar care împărtăşeşte totuşi cu creştinismul o înaltă concepţie despre locul omului în univers şi în devenirea cosmică. Or, acest loc este dramatizat de iudeo-creştinism. Accentul

pus pe „dramă" – căderea lui Lucifer, a lui Adam, universul antrenat în această cădere, apoi reintegrarea –actualizează miturile întemeietoare şi totalizante, făcând să intervină în scenariile lor o serie de *dramatis personae*, precum şi secvenţe prin intermediul cărora toate nivelurile Fiinţei şi ale lucrurilor se vădesc solidare unele de altele, fie că e vorba de Cer, de Natura întreagă sau de om. Cosmosul grecilor era lipsit de istorie, etern, cel mult ciclic. Creştinismul face să intervină în el schimbări radicale, iniţiative absolute, care accentuează aspectul dramatic al Vechiului Testament şi totodată aduc istorisirile mitologice greceşti la nivelul individului concret. Celsus, în al său *Discurs adevărat* (secolul al II-lea), le reproşează astfel creştinilor că admit un Dumnezeu care nu este absolut imuabil, care se arată sensibil la milă, şi un Cristos ale cărui istorisiri nu se lasă alegorizate. În sfârşit, creştinismul concepe omul ca pe un subiect relativ autonom sau independent de lumea concretă, aşadar ca pe o fiinţă înzestrată cu o viaţă proprie şi al cărei rol nu se mărgineşte la a gândi universul, ci şi la a acţiona în diferite feluri. O viaţă omenească e şi o existenţă care implică o responsabilitate, nişte „talente" ce trebuie fructificate.

Nu este cazul să enumerăm toate elementele care au putut permite să se vadă în creştinismul primitiv considerat în sine – prin intermediul Noului Testament – o formă de esoterism. Să ne limităm la câteva rememorări de această natură. Dar, să precizăm şi acest lucru, a afirma că exoterismul său nu este nimic altceva decât o trădare a sensului său originar, esoteric, ar fi la fel de fals ca şi a pretinde inversul. Pe de altă parte, cele câteva trăsături amintite aici se referă mai cu seamă la un element esoteric printre altele, cel al „secretului", al noţiunii de *disciplina arcani* sau al gradelor iniţiatice. Limitele prezentei panorame nu îngăduie să dezvoltăm mai mult subiectul. Există deci pe alocuri, în Noul Testament, pasaje ca acelea din Marcu, 4, 10 *sq.*, 7, 17 *sq.*, 10, 10 *sq.*, care pot fi interpretate într-un sens esoteric. În paralel, în Efeseni, 3, 17-19, Sfântul Pavel ne vorbeşte despre cele patru dimensiuni ce trebuie cunoscute, după cum altundeva face aluzie la „hrana solidă", cea pe care nu toată lumea poate s-o suporte. Nicăieri nu e

vorba de o cunoaştere secretă comunicată Apostolilor de către Cristos după Învierea Sa, dar, în definitiv, nimic din Evanghelii nu ne interzice s-o imaginăm; de altfel, cea mai mare parte a Evangheliilor apocrife nu şovăie s-o facă. Pe de altă parte, în timpurile de început ale Bisericii se disting Începătorii, Avansaţii şi Perfecţii, schemă triadică specifică aproape tuturor iniţierilor. Iar Sfântul Ambrozie ne spune că nici în secolul al IV-lea încă nu se scrie şi nu se recită Simbolul Apostolilor în faţa catehumenilor sau a ereticilor. Fie că e vorba de discursurile catehetice ale episcopului Chiril al Ierusalimului sau de textele Sfântului Vasile cel Mare, avem întotdeauna impresia că există o învăţătură iniţiatică, treptată.

Nu e nimic ciudat în asta. Într-adevăr, cum ar putea fi făcut să înţeleagă Treimea, Euharistia, „Fiul lui Dumnezeu" primul venit care nu a auzit niciodată de ele? Nişte concepţii metafizice atât de elaborate, inserate într-un mit totalizant sau derivate din el, n-ar putea fi accesibile tuturor de la bun început. Nu este suficient să fii catehumen pentru a putea contempla ceea ce Sfântul Vasile cel Mare numeşte o „tradiţie tacită şi mistică menţinută până în zilele noastre". Aşa cum pe drept scrie Raymond Abellio: „Democratic prin misterul său, creştinismul este aristocratic prin gnoza sa" (bineînţeles, aici nu-i vorba de gnosticism). „Ştiinţa nu e pentru toţi", va spune şi Pseudo-Dionisie reamintind că Apostolii au expus adevăruri sub vălul simbolurilor şi nu în sublima lor goliciune. Dar acestor mărturii trebuie să li se alăture reamintirea unei evidenţe, şi anume că nu au existat niciodată şi nici nu puteau să existe sacramente „secrete" care să le depăşească în importanţă pe cel al botezului sau pe cel al Euharistiei. Esoterismul în sensul de „secret" nu reprezintă nimic altceva decât căile iluminatoare care îngăduie inteligenţei noastre să perceapă ceea ce este mai „lăuntric" în mistere. Nu reprezintă nimic altceva decât calea anagogică, adică nivelul superior de înţelegere a unui document sacru, dincolo de o citire doar alegorică. În legătură cu această chestiune complexă, se pot consulta studiul lui Jean Daniélou (in *Eranos Jahrbuch*, 31, 1962) şi referinţele furnizate de Frithjof Schuon (*De l'unité transcendente des religions*, 1948). Pentru moment, să-i lăsăm ultimul

cuvânt lui Origen: „Există felurite forme ale Verbului sub care El se dezvăluie discipolilor Săi, conformându-se gradului de lumină al fiecăruia, pe măsura progreselor lor în sfinţenie" (*Contra lui Celsus*, IV, 16). De altfel, după cum am văzut, dacă am limita gândirea esoterică la această singură dimensiune ar însemna s-o mutilăm. Nu vom putea să repetăm niciodată îndeajuns că în Occident forma de gândire esoterică integrează Natura şi nu se limitează câtuşi de puţin la chestiunea de a şti dacă un anumit lucru este mai puţin „secret" sau trebuie să fie ţinut mai „ascuns" decât altul. E de datoria fiecăruia să redescopere, pe propria-i socoteală, ce este capabil să înţeleagă. Natura, adică întregul Cosmos, sugerează şi suscită această hermeneutică, fapt despre care celebrul pasaj din apostolul Pavel (Romani, 8, 19-22) ar depune mărturie.

Existenţa Evangheliilor apocrife a ajutat, firește, la o mai bună percepţie a unora dintre semnificaţiile profunde ale textelor canonice. Printre unele dintre aceste scrieri, să menţionăm doar *Pseudo-Clementinele*, atribuite lui Clement Romanul, în care este vorba de astrologie, de magie şi de angeologie. Acestor texte li se adaugă cele ale unor figuri curioase, precum Ciprian, magician din secolul al III-lea devenit episcop de Antiohia şi martirizat; în a sa *Confesiune*, referindu-se la educaţia sa el vorbeşte mult despre demoni, mistere păgâne, ştiinţe naturale şi oculte. Dar esenţialul, pentru dezvoltarea unui esoterism creştin în sensul deplin al cuvântului, se află altundeva, şi anume în dezbaterea pe care o formă importantă de creştinism o întreţine cu filozofia.

Se ştie, într-adevăr, că istoria gândirii creştine este inseparabilă de nevoia de a pune de acord credinţa cu anumite învăţături fundamentale ale elenismului. Acest lucru este cu deosebire adevărat pentru esoterismul creştin. Clement din Alexandria şi Origen sunt foarte legaţi de civilizaţia elenă şi nu este o întâmplare dacă aceşti doi gânditori n-au încetat să fie citaţi, până în ziua de astăzi, de aproape toţi esoteriştii. Nu vor lipsi însă alţi creştini care să pună, dimpotrivă, accentul pe incompatibilităţi, dintre care cea mai importantă constă în faptul că elenismul nu limitează divinitatea la acelaşi punct din ierarhia fiinţelor. Într-adevăr, pentru Platon şi

stoici, Fiinţa divină se întinde până la aştri, la lumea noastră şi chiar la sufletele noastre, în timp ce creştinii o limitează la Trinitate. Îl vedem astfel pe Arnobius, convertit în 297, dezaprobând învăţătura lui Platon conform căreia sufletele sunt fiinţe divine decăzute (e vorba de faimoasa teorie a „reminiscenţei"). Şi totuşi, descoperirea spiritului până şi în materia neînsufleţită, strădania de a observa prin numeroasele „semnături" răzleţite în Natură şi reperabile în sufletul nostru treptele unei scări a lui Iacov unind cerul şi pământul, iată ceea ce interesează esoterismul. Grecii spuseseră deja multe în această privinţă. În fond, e vorba de a împăca transcendenţa şi imanenţa.

Pantene, stoic convertit la creştinism, creează la Alexandria o şcoală catehetică în fruntea căreia se află succesiv Clement (cca 160-215) şi Origen (cca 185-cca 254) şi care reprezintă probabil prima încercare creştină de mare amploare menită să rivalizeze cu şcolile păgâne. Clement, şi el stoic devenit creştin, se încumetă să afirme că religia creştină numără două Vechi Testamente, cel al vechilor evrei şi cel al elenilor. El declară deschis că, dacă ar avea de ales între cunoaştere şi mântuirea veşnică, ar alege cunoaşterea, deşi ştie bine că ele nu pot fi separate (*Stromata*, IV, 136). În această carte majoră şi în alte scrieri, el subliniază mai pregnant decât oricare alt gânditor creştin dinaintea lui – cu excepţia, evident, a reprezentanţilor gnosticismului – importanţa acestei cunoaşteri, adică a gnozei – înţeleasă aici în sensul pe care îl va păstra mereu în esoterismul creştin. Gnoza conţine regula de credinţă şi o depăşeşte. „Gnoza [...] este un fel de maturitate a omului, în calitate de om. Ea se efectuează graţie cunoaşterii lucrurilor divine [...]. Prin ea, credinţa se desăvârşeşte şi devine perfectă, deoarece credinciosul nu poate să devină perfect decât în acest mod [...]. Trebuie să se pornească de la credinţă şi, crescând în graţia lui Dumnezeu, să se dobândească, în toată măsura posibilului, cunoaşterea Sa" (*Stromata*, VII, 55).

Tot la această şcoală creştină din Alexandria, Origen studiază iniţial cu Ammonius Saccas – acelaşi căruia, douăzeci de ani mai târziu, Plotin îi va fi la rândul său elev – şi lasă la moartea sa o

operă abundentă, din care cartea cea mai importantă este *De principiis* (*Peri archôn*). Se poate spune că, prin Origen, gândirea creştină se impregnează de neoplatonism. Sufletele decăzute nu sunt decât spirite pure care s-au îndepărtat de Dumnezeu, dar care, graţie unui pelerinaj adecvat, se apropie de El. Pe durata acestui periplu, corpul nostru pământesc este deopotrivă o pedeapsă şi un ajutor (idee reluată de teozofia creştină modernă). Metafore ale călătoriei descriu etapele acestui drum. Origen a pus sau a consolidat fundamentele unui anti-idealism care va rămâne una dintre caracteristicile esoterismului creştin, şi anume ideea că nu există suflete create care să fie cu totul lipsite de corp. Numai Dumnezeu este incorporal, trupurile nu fac decât să se modifice în demnitate şi perfecţiune, în funcţie de meritele lor. Astfel, nu există separaţie absolută între lumile omenească şi angelică. Ideea de apocatastază, pe care el o apără, adică ideea izbăvirii universale – inclusiv cea a Diavolului –, accentuează, chiar dacă ea poate părea discutabilă, ideea profund origeniană de integrare a operei lui Cristos într-un proces de tip cosmic, iar această integrare, cu sau fără apocatastază, va constitui forţa teozofiei moderne. Două alte aspecte ale operei sale merită să fie menţionate în legătură cu ceea ce ne interesează. Origen preconizează mai întâi un efort constant de interpretare a textelor – adică de hermeneutică spirituală – pentru a trece de la credinţă la cunoaştere (la gnoză), pentru a structura în mintea noastră ceea ce este, prin natura sa, impenetrabil. Conţinutul Scripturilor e triplu: carnal (litera), psihic (moral), spiritual (mistic şi profetic). Este important ca fiecare dintre noi să facă să ţâşnească înăuntrul fiinţei sale semnificaţii ţinând de cel de-al treilea nivel. Apoi, Origen preconizează libertatea de investigaţie. Or, aceasta va fi prin chiar natura sa temeiul sau justificarea oricărei teozofii. La fel ca şi la Clement, reducerea credinţei la gnoză nu are scopul de a umaniza credinţa văduvind-o de specificitatea ei, deoarece această libertate de investigaţie nu-şi păstrează în mod evident sensul decât în interiorul datului Revelaţiei.

Acestei noţiuni de gnoză – distinctă, după cum am văzut, de aceea de gnosticism – trebuie să-i ataşăm ideea de „Tradiţie", care

nu e specifică esoterismului, dar rămâne totuşi inseparabilă de acesta din punct de vedere istoric. Ea deschide gândirea Evului Mediu timpuriu, în *Commonitorium*-ul lui Vincent din Lérins, în 354, cu formularea regulilor care trebuie să servească la discernerea tradiţiei veritabile în materie de credinţă. Autorul acordă o mare importanţă părerii „celor din vechime". Reluată în cursul secolelor, această idee va favoriza şi justifica înclinaţia pronunţată a esoteriştilor pentru studiul celor mai diverşi autori antici şi, în general, pentru tot felul de eclectisme. Dar la Vincent din Lérins, ca şi în esoterism, este întotdeauna vorba de căutarea unor numitori comuni, adică de ceea ce e comun tuturor. Gândirea esoterică occidentală ca, de altfel, şi teologiile Bisericilor constituite admit ideea de sporire a tradiţiei, graţie unor revelaţii mai individuale la teozofi şi unor elaborări doctrinare având mai multă valoare colectivă de autoritate din partea teologilor. Dar şi într-un caz, şi în celălalt această sporire este înţeleasă ca o succesiune de dezvoltări care nu pretind să fie altceva decât aprofundări şi clarificări. Este vorba de a menţine o unitate, doctrinară sau de inspiraţie. Toată epoca Evului Mediu timpuriu este caracterizată de o intensă activitate axată pe comentarii ale Bibliei, după reguli ce ţin de comentariul alegoric conform lui Filon, şi anume că nu există nici o cunoaştere, fie ea ştiinţifică sau filozofică, de pe urma căreia să nu poată profita comentariul. De unde un eclectism pe care teologii îl vor abandona puţin câte puţin de-a lungul secolelor, mai cu seamă în epoca modernă, dar pe care curentele esoterice îl vor menţine, afirmând mereu absenţa unei soluţii de continuitate, de hiatus, între Revelaţia Cărţii şi cea a Naturii. Afirmaţie ce caracterizează îndeosebi ceea ce va fi numit Filozofia Naturii, în sensul romantic al termenului.

De la începutul secolului al III-lea până la începutul secolului al IV-lea, trei nume par să reprezinte acest eclectism neoplatonizant şi esoterizant în gândirea creştină: Chalcidius, Synesius, Nemesius. Chalcidius, mai mult chiar decât Macrobius, contribuie la impunerea temelor platoniciene în Evul Mediu, într-un spirit esoterizant. Într-adevăr, traducerea dialogului *Timaios* de către Chalcidius şi comentariul pe care îl face acestei traduceri (cca 300) vor rămâne

până în secolul al XII-lea sursa platoniciană fundamentală a gândirii din Evul Mediu. Synesius (cca 370-cca 413) va influența mai ales perioada bizantină. African, episcop de Cyrene, prieten cu Hypatia, Synesius își scrie în limba greacă *Imnurile* și *Scrisorile*, care tratează în amănunțime despre simpatiile oculte dintre obiectele naturale. Synesius concepe universul ca fiind activ și dinamic și reamintește că orice „cunoaștere" trebuie să fie ascunsă vulgului, deci esoterică. Tot un întreg univers de semnificații propune și Nemesius, episcop de Emesa, al cărui tratat *De natura hominis* (cca 400) este unul dintre primele texte fundamentale ale creștinismului care prezintă omul ca pe un microcosmos, adică asemeni un univers în reducere, o punte între lumea corpurilor și cea a spiritelor. Resacralizarea lumii trece prin *anthropos*. Universul de ordine pe care Synesius îl vede în ansamblul lucrurilor create, vizibile și invizibile, este un jalon în istoria „corespondențelor" oculte.

ASPECTE ESOTERICE ÎN GÂNDIREA EVULUI MEDIU TIMPURIU

Idei augustiniene. Boethius

Gândirea Sfântului Augustin (354-430), gigant spiritual și intelectual care domină întregul Ev Mediu timpuriu, nu aparține curentului esoteric, însă autoritatea sa a fost deseori evocată de reprezentanții acestuia. Într-adevăr, dacă speculația medievală asupra celor divine a putut extrage din tradiția neoplatoniciană o hrană substanțială, faptul i se datorează în parte lui, deoarece el arată că din momentul în care este frumos, armonios, ordonat, sufletul e capabil să vadă sursa din care izvorăște orice adevăr. La nivelul inferior, sufletul inteligent, unit cu inteligibilele, vede adevărurile acestora într-o lumină de care noi ținem în mod natural. Ca atare, esoterismului îi va prii să regăsească la el ideea de arhetip. Nu spune el că legile numerelor sunt întemeiate în Dumnezeu, că împreună cu Ideile ele guvernează ordinea lucrurilor? Numerele și

Ideile nu sunt, desigur, câtuşi de puţin creaturi, dar îndărătul lor operează eterna Înţelepciune prin care Creatorul a făurit lumea. „Ideile sunt formele originare (*formae principales*), raţiunile stabile şi imuabile ale lucrurilor [...]. Ele sunt conţinute în inteligenţa divină" (*De diversis quaestionibus*); şi întrucât ele sunt arhetipurile creaturilor, depinde numai de noi să încercăm a urca de la imagine la model. Putem, prin lucrurile lumii, să ne înălţăm până la Creator.

Acesta nu este, nici pe departe, un rezumat al gândirii Sfântului Augustin, ci doar aspectul care priveşte poate cel mai mult subiectul nostru. Sfârşitul vieţii sale corespunde dangătului de clopot final al învăţământului păgân din Alexandria (în anul 415 este asasinată de creştini filozoafa Hypatia). Filozofii din Egipt vor căuta refugiu la Atena, unde predă Proclus, astfel încât alchimia alexandrină trece în Grecia. Dar sfârşitul vieţii Sfântului Augustin corespunde şi începutului distrugerii de către barbari a marilor oraşe, adică, pentru vreme îndelungată, dispariţiei unei adevărate civilizaţii romane. Vom asista atunci la o dezvoltare a vieţii spirituale mult mai mult decât la o căutare a culturii intelectuale, de unde crearea de conventicule, în general destul de închise, care amintesc de cele din epoca lui Filon în Alexandria. În Orientul creştin accentul este pus pe preocupările metafizice, cu dorinţa de a înţelege structura inteligibilă a lucrurilor, într-un sens neoplatonician. În Occident ceea preocupă mai mult sunt chestiunile care privesc instituţia Bisericii şi a ierarhiei sale, deci şi ereziile (donatismul, pelagianismul etc.). O dată cu Grigore cel Mare (cca 540-604), papii pun mâna pe putere, însă fără a da nici un impuls creator teologiei, deoarece sunt aproape cu toţii, până în Evul Mediu propriu-zis, oameni politici şi jurişti. De altfel, prea puţine lucruri rămân din Antichitatea greacă, doar câte ceva din Aristotel (cel al logicii), câte ceva din Platon; dar încă mai sunt citiţi Lucan, Virgiliu, Cicero. În mod destul de curios, una dintre rarele personalităţi ale epocii, care nu pare să fi fost deosebit de marcată de hermetism, va servi totuşi drept referinţă frecventă în gândirea esoterică modernă, îndeosebi în literatura masonică. Este vorba de Boethius (480-525), „ultimul roman", consul în 510, sub Teodoric, şi executat în urma

unei acuzații de magie. O dată cu el pare să-și fi făcut prima apariție precisă problema nominalismului și a realismului. *Despre mângâierile filozofiei*, scrisă de el în închisoare, înaintea execuției, este o carte emoționantă ce va sluji de model unui mare număr de suflete în căutare de adevărată înțelepciune. De mai mare importanță pentru noi sunt însă numele lui Pseudo-Dionisie Areopagitul și Ioan Scotus Eriugena.

Pseudo-Dionisie Areopagitul

Dionisie, numit Pseudo-Dionisie Areopagitul de când se știe că nu este personajul despre care e vorba în Faptele Apostolilor, și care scrie la începutul secolului al VI-lea (*Teologia mistică, Despre numele divine, Ierarhia cerească* și *Ierarhia ecleziastică*, precum și *Scrisori*), contribuie la introducerea multor idei neoplatoniciene în mistica creștină. El se mândrește cu faptul că își extrage întreaga filozofie sau, cum o spune deja, „teozofie", chiar din Scriptură. Drept urmare, așa își vor concepe teozofii activitatea de acum înainte. Teologia negativă pe care o elaborează Pseudo-Dionise îl plasează pe Dumnezeu oarecum deasupra tuturor „numelor divine", însă acestea rămân cheia de boltă a teozofiei sale, care „imaginează" o triplă triadă de entități angelice într-o serie de ierarhii cereşti cărora le corespunde o stare cel puțin teoretică în lumea de jos. După Filon, Clement din Alexandria, Grigore cel Mare și Origen, împreună cu capadocienii și Augustin, Pseudo-Dionisie este o verigă esențială în marea tradiție a angeologiei occidentale, urmat de Bernard de Clairvaux, Hugues și Richard de Saint-Victor, Hildegard din Bingen, Hadewijch și mulți alții. Angeologie inseparabilă de tradiția esoterică, nutrită cu medieri și mediatori, știindu-se că *angelos* înseamnă „mesager". Pseudo-Dionisie dăruiește creștinismului atât această teozofie cât și o mistică sofisticată, întemeiată pe teze plotiniene asociate cu dogma creștină într-un aliaj nou și armonios, în timp ce neoplatonismul predecesorilor săi rămăsese în general mai mult sau mai puțin un fapt de cultură. Gândirea lui teozofică e impregnată mai cu seamă de ideile lui Proclus, al cărui

elev poate că şi este, deşi pare mai apropiat de Damascius în ceea ce priveşte teologia sa negativă.

Maxim Mărturisitorul, Isidor şi Ioan Scotus Eriugena

Maxim Mărturisitorul, autor ascetic şi poet, a trăit la circa un secol după Pseudo-Dionisie ale cărui opere le comentează. El vorbeşte despre îndepărtarea de Dumnezeu, despre reîntoarcerea creaturilor, despre „restituirea" lor –esoterismul occidental va vorbi, în acelaşi sens, de „reintegrare" – şi se arată încă şi mai cristocentric decât maestrul său. Datorită interpretărilor pe care Maxim le dă ideilor lui Pseudo-Dionisie, mistica şi teozofia acestuia pătrund şi mai mult în Occident, pentru a deveni una dintre sursele cele mai importante şi mai preţioase ale misticii şi teozofiei creştine. *Ambigua* lui Maxim conţin un pasaj capital pentru înţelegerea antropozofiei (sau antropologiei teozofice) ulterioare, mai ales cu începere din Renaştere; în acel pasaj se găseşte într-adevăr, afirmată poate pentru prima oară cu atâta claritate, celebra formulă a omului „*officina omnium*", care reuneşte în el, în acelaşi timp, lumea sensibilă şi lumea inteligibilă, unificând creaţia. Curând după el, Isidor, episcop al Seviliei († 636), deşi mai puţin profund, nu o unifică mai puţin, însă prin inventarul erudit. Autor al celebrelor *Etimologii*, adevărată enciclopedie a epocii, copiate de Raban Maur şi citite de generaţiile următoare, Isidor a vrut să constituie o *summa* a fiinţelor şi lucrurilor. Detectarea în natură a unei infinităţi de semne, strădania de a le prezenta sub forma unor fresce de corespondenţe constituie specificul lui Isidor şi al esoterismului occidental. S-a putut vorbi de o adevărată „estetică a hermetismului" în legătură cu acest autor, care este într-adevăr caracteristic unei gândiri aflate în plin avânt în Evul Mediu timpuriu, în opoziţie cu gândirea clasică, deoarece se interesează de simboluri, de jocurile analogice.

Lui Ioan Scotus Eriugena avea să-i revină meritul de a prezenta o frumoasă sinteză a ideilor lui Pseudo-Dionisie şi Maxim, prin elaborarea unei opere personale care a avut darul să creeze unul dintre cele mai importante edificii teologice şi istorice din întregul

Ev Mediu timpuriu. Călugăr venit din Irlanda – unul dintre rarele locuri din Occident unde se mai face simțită inspirația filozofică și unde și-a găsit refugiu o cultură adevărată –, Ioan Scotus Eriugena devine cărturarul apropiat al lui Carol cel Pleșuv, la curtea căruia compune în latină capodopera sa, *Despre diviziunea naturii* sau *Periphiseon*; de asemenea, redactează comentarii la scrierile lui Pseudo-Dionisie despre numele divine, face la curtea palatină exegeza operei lui Martianus Capella *Cununia lui Mercur și a Philologiei*, și moare pe la 870. Autoritatea adevărată și rațiunea sănătoasă n-au cum să vină în contradicție întrucât amândouă provin dintr-o aceeași sursă, Înțelepciunea divină, aflată la originea oricărei lumini. După cum arată titlul capodoperei sale, Ioan Scotus s-a străduit să propună o filozofie a Naturii. Ar fi cu neputință să prezentăm în câteva rânduri un rezumat plauzibil al acestei filozofii; să amintim doar că, în ciuda suspiciunii și chiar a interdicției cărora le va face obiectul din partea autorităților bisericești, ea va alimenta speculațiile teozofice ale multor autori, până în epoca idealismului german, în secolul al XIX-lea. Diferitele genuri de „natură" pe care ea le distinge și le studiază, îndeosebi cele de natură naturantă, de natură naturată și de natură „creată și care creează", vor furniza posterității un cadru comod, prielnic ivirii unor inspirații diverse. Filozofia expansiunii și a contracției elaborată de Ioan Scotus apare mult mai apropiată de dinamica proprie Cabalei decât de platonismul clasic. Pe de altă parte, *Ambiguelor* lui Maxim, care arătaseră omul rezumând și reunind în el toată Natura pentru a o readuce la Cauza ei primă, le corespunde o bună parte din antropologia lui Ioan Scotus. În plus, dacă, spre deosebire de Pseudo-Dionisie, el nu folosește termenul de *arhetip*, este pentru că îl preferă pe cel de *exemplum*, dar și pentru a valorifica până la ultima limită ideea de arhetipuri, sau prototipuri, vii, care acționează în „*natura creata et creans*", alcătuită din cele mai nobile dintre toate creaturile lui Dumnezeu. Această învățătură, care o reliefează atât de viguros pe cea a lui Pseudo-Dionisie, ne ajută să înțelegem mai bine arta catedralelor. Tema androginiei lui Adam dinainte de cădere, care reia, dezvoltându-le, idei deja prezente în

opera lui Maxim, serveşte drept punct de plecare occidental pentru o lungă tradiţie teozofică pe această temă, până la Franz von Baader (1765-1841) –care, de altfel, se va referi de mai multe ori în mod expres la Ioan Scotus – şi chiar mai departe. *Periphiseon* este într-adevăr o *summa* teologică şi adesea teozofică în care se amestecă, unite printr-un stil expresiv şi graţie efortului unei sinteze cutezătoare, idei şi citate împrumutate de la Augustin, de la Boethius, de la capadocieni, de la Grigorie de Nysa şi Grigorie de Nazianz, de la Maxim Mărturisitorul şi Pseudo-Dionisie, totul contopit într-o operă de o robustă originalitate.

Sefer Ieţira

Probabil că nu din întâmplare apare în epoca lui Pseudo-Dionisie prima scriere importantă a Cabalei, sau cel puţin prima care ne-a parvenit din această tradiţie iniţial esenţialmente orală. Este vorba de *Sefer Ieţira*, a cărei teozofie nu este lipsită de analogii cu cele din *Ierarhia cerească* şi din *Numele divine*. Se ştie că ceea ce constituie esenţialul esoterismului iudaic este Cabala. Dacă vrem să înţelegem importanţa ei pentru religia ebraică, trebuie să ştim că în această religie mistica, în sensul unirii cu Dumnezeu, rămâne destul de excepţională. Mai degrabă decât de unire, iudaismul vorbeşte de viziune a lui Dumnezeu, de contemplare a măreţiei divine, de înţelegere a misterelor creaţiei. Viziune, contemplare, înţelegere activă, iată ceea ce, la acest nivel, defineşte teozofia. Or, Cabala nu este altceva decât teozofia ebraică. Ea are ca predecesoare istorică directă tradiţia esoterică zisă a *Merkavei* (Iezechiel, 1 şi 3 servind aici drept text fundamental), centrată în jurul ideii unei ascensiuni până la „Tronul" divin. Această tradiţie a *Merkavei* se prelungeşte din secolul I î.e.n. până în secolul al X-lea al erei noastre şi prezintă frapante similitudini cu Hermetismul şi cu unele forme de gnoză. Cărţile despre *Hekhalot*, sau „Palatele cereşti", tratate esenţialmente iniţiatice, descriu cu mare lux de amănunte etapele acestei ascensiuni, dezvăluind totodată misterele Creaţiei şi geografia împărăţiei angelice. Abia spre secolul al V-lea sau al

VI-lea e redactat textul obscur, ce nu cuprinde mai mult de câteva pagini, intitulat *Sefer Ieţira*, sau „Cartea Creaţiei". El vrea să împace monoteismul ebraic cu anumite puncte de vedere neoplatoniciene şi va sluji drept bază majorităţii speculaţiilor cabalistice ulterioare. De inspiraţie paralelă cu a *Merkavei*, dar şi mai speculativă şi teozofică decât aceasta, scrierea în discuţie este întemeiată pe o aritmologie complexă înfăţişând cele treizeci şi două de căi ale Înţelepciunii (*Hokhma*, sau Sophia), prin care Dumnezeu a creat lumea, cele douăzeci şi două de litere ale alfabetului sacru şi cele zece *sefirot* sau numere primordiale, dintre care ultimele şase reprezintă cele şase direcţii ale spaţiului. Influenţa şi răspândirea considerabile ale acestui tratat relativ obscur nu au măsură comună cu puţinătatea sa cantitativă.

Prezenţa Hermetismului. Influenţa arabă

Să ne întoarcem la creştinătate. Ne-am înşela închipuindu-ne că autorităţile clericale privesc cu suspiciune, în cursul acestei perioade, orice forme de esoterism, sau chiar le interzic. Dacă alchimia nu prea miroase a ceva sfânt, aceasta e din cauza „suflătorilor" sau spagiriştilor interesaţi doar de îmbogăţire, însă literatura ecleziastică a Evului Mediu timpuriu este săracă în condamnări ale artei lui Hermes, cu atât mai mult cu cât această practică sau această formă de spiritualitate rămâne în umbră până în secolul al XII-lea. Cât despre astrologie, Gerbert (cca 938-1003), episcop de Reims care devine papă în anul 1000, cu numele de Silvestru al II-lea, o practică dimpreună cu alchimia. La el găsim deja o reprezentare astrologică foarte complexă şi elaborată, provenită din schema ptolemeică şi pe care Occidentul avea s-o păstreze vreme îndelungată: Pământul, aflat în centrul universului, înconjurat de nouă sfere concentrice, şi anume cele şapte planete, sfera stelelor fixe şi cea a primului mobil. Un Hermetism mai mult sau mai puţin creştinat continuă de altfel tradiţia celui din Alexandria, amestecat sau nu cu alchimie. Aşa se face că *Liber Hermetis* este traducerea unui florilegiu grec elaborat cel mai târziu în secolul al V-lea,

dar ale cărui elemente sunt preluate din lucrări mult mai vechi; ea conține mai ales astrologie, în special una dintre primele reprezentări amănunțite și complexe ale sistemului decanilor. Această carte va rămâne fundamentală pentru esoterismul din Evul Mediu, care mai deține și *Asclepius*; dar se știe că va trebui să se aștepte zorii Renașterii pentru ca ansamblul *Corpus*-ului să fie redescoperit și, totodată, tradus în latină. Hermetismul alexandrin își menține deci influența datorită unor scrieri diverse, adesea fragmente sau crestomații; în afară de *Liber Hermetis* și de *Asclepius*, câteva traduceri din greacă ale *Kyranidelor*. În paralel, în secolul al V-lea, lucrarea *Nunta lui Mercur și a Philologiei*, datorată nord-africanului Martianus Capella, originar din Madaura, amintește mult de Pseudo-Dionisie prin ierarhiile sale de spirite, dar deși această carte se bucură de un real interes în Occidentul creștin, ea nu este neapărat o scriere inspirată de Biblie.

Majoritatea celorlalte scrieri hermetizante din această epocă provine mai cu seamă din arabă. Căci în cursul unui secol, cu începere din 635, Islamul, care s-a extins considerabil, s-a instalat în Spania și nu și-a întrerupt expansiunea în Occident decât în 732, la Poitiers (și în 751 în Turkestanul chinez). Religia sa, „sumară și limpede ca un peisaj de deșert, fără predilecția elenistă pentru speculațiile complicate asupra naturii realității divine" (Émile Bréhier) – ceea ce nu o va împiedica să dezvolte o magnifică teozofie, îndeosebi în tradiția sa șiită –, favorizează o teologie rațională și atomistă, fără însă a neglija studiul lui Aristotel și al neoplatonismului. Fapt esențial, începând din secolul al XI-lea se traduce mult în arabă, fie din siriacă, fie din greacă, și știm că influența lui Aristotel va deveni preponderentă. În mod destul de curios, ea se va exercita prin intermediul a două tratate ce îi sunt pe nedrept atribuite: *Teologia lui Aristotel* (tradusă în arabă în secolul al IX-lea), care conține texte de Plotin și altele aparținând neoplatonismului, și *Cartea Cauzelor*, în care se găsesc texte de Proclus. Aceste tratate amestecă două spirite foarte diferite, cel al empirismului raționalist al lui Aristotel, care posedă propria sa tehnică logică, o formă de pozitivism, și, pe de altă parte, o viziune puternic mitizată a

lumii în care domnesc forţe spirituale pe care numai intuiţia poate pretinde că le percepe. E remarcabil faptul că spiritul arab se arată capabil să treacă lesne de la o tendinţă la cealaltă, ceea ce i-a permis să le dezvolte pe amândouă. Printre filozofii arabi a căror influenţă a contribuit la orientarea Occidentului spre cea de-a doua tendinţă, să-l menţionăm, pe lângă Al-Kindi (cca 796-873) şi Al-Farabi (secolul al X-lea), pe Avicenna (980-1037), pentru care cunoaşterea e datorată influenţei pe care „intelectul agent" o exercită asupra intelectelor dispuse să o suporte. Este cert că atât timp cât va persista credinţa în intelecte agente, va fi loc pentru o teozofie în filozofiile Naturii şi în antropologii, dar această credinţă va fi ulterior înlăturată, cel puţin în mod oficial, de influenţa lui Averroes (1126-1198) – deşi acesta recunoaşte totuşi „un" intelect agent.

Aşadar Hermetismul revine în Occident, sau îi parvine sub forme noi, datorită arabilor. Astrologia, îndeosebi din secolul al X-lea până într-al XIII-lea, se hrăneşte în mare parte cu compilaţii arabe, dintre care unele vin să completeze învăţăturile din *Liber Hermetis* în materie de decani. Arabă este astfel sursa pentru *Cartea imaginilor* a lui Pseudo-Ptolemeu, pentru *Picatrix* şi pentru materialele reluate de *Lapidariul* regelui Alfonso al Spaniei. Din Siria, astrologul Apomasar (secolul al IX-lea) transmite învăţături hermetice latinităţii. Miniaturile din versiunile latine ale lui Apomasar, din *Picatrix* sau din *Astrolabul plan*, marcate de astrologie, fac parte din tezaurul simbolicii occidentale şi sunt cu atât mai preţioase cu cât va fi nevoie să se aştepte secolul al XI-lea, şi mai cu seamă al XII-lea, pentru a se vedea dezvoltându-se cu adevărat o iconografie astrologică. Alchimia şi Hermetismul profită şi ele de pe urma acestor influenţe, căci tot de provenienţă arabă sunt celebrul text *Turba Philosophorum* – sau *Adunarea lui Pitagora* –, compilaţie redactată probabil direct în arabă, şi textul, încă şi mai celebru, intitulat *Tabula Smaragdina*. Povestea descoperirii *Tăbliţei de Smarald* e publicată, împreună cu un expozeu despre crearea lumii, într-o lucrare pe care arabii, către 825, o intitulează *Cartea Tainelor Creaţiei*, ea însăşi preluată din *Cartea Cauzelor*. Ei atribuie *Cartea Tainelor Creaţiei* lui Balinous, adică lui Apollonios

din Tyana. Un frumos capitol, intitulat „Despre Crearea Omului" şi prezentat ca o revelaţie a lui Hermes, duce cu gândul la *Poimandres* (text care, reamintim, deschide *Corpus Hermeticum*). Textul *Tăbliţei de Smarald* figurează la sfârşit, destul de apropiat de versiunea care va prevala de acum înainte. Să mai menţionăm, printre alte lucrări, *Cartea Lunii*, în care Apollonios apare ca purtător de cuvânt al lui Hermes, *Floarea de Aur*, lucrare de teurgie, şi, în fine, tratatul hermetizant al lui Thâbit Ibn Qurra (836-901) despre imaginile magice şi astrologice, foarte apreciat de Evul Mediu occidental. Arabii contribuie şi la răspândirea unor teorii şi practici medicale, sub diferite forme, printre care şi cea a unei învăţături magice şi hermetice. Medicina constituie de altfel, ea singură, un imens capitol din istoria ideilor medievale. Să evidenţiem doar, pentru secolul al XI-lea, numele lui Constantinus Africanus (1015-1087), născut la Tunis şi mort la Mont Cassius, care a tradus şi răspândit multe opere medicale de tot felul, din care nu vor fi excluse Hermetismul şi magia.

Orient şi Occident

Se ştie că activitatea intelectuală a Occidentului nu cunoaşte o revigorare de mare amploare înainte de sfârşitul secolului al XI-lea. Între timp s-au întemeiat „şcoli" pe lângă catedrale (Auxerre, Reims, Paris), care au asigurat serviciul permanent al învăţământului şi existenţa cópiilor de texte, dar după cucerirea Orientului de către arabi pergamentul va deveni rar şi ordinele religioase, create cu începere din secolul al XI-lea, vor fi cele care se vor ocupa de copierea manuscriselor. Abia atunci începe dezvoltarea iconografiei religioase, care tinde în mod firesc spre forme de expresie simbolică. Sunt numeroase manuscrisele datând din secolele al IX-lea, al X-lea şi al XI-lea – şi, bineînţeles, şi din secolele următoare – bogate în scheme care asociază lumea, anul, omul, cele patru anotimpuri, cele patru temperamente, cele patru vârste ale vieţii, cele patru vânturi, punctele cardinale.

Bizanţul dispune în Evul Mediu de suficiente posibilităţi pentru a continua tradiţia greacă, însă intelectualii săi manifestă mai

degrabă o atracție deosebită pentru studiile juridice, lumea afacerilor sau o teologie destul de rațională. Vechea gândire greacă face mai cu seamă obiectul unor comentarii și lucrări de erudiție, în care este vorba în general de comparații între Platon și Aristotel. Căderea Romei în 470 a făcut din Bizanț capitala unică a Imperiului; aceasta rămâne timp de zece secole un focar cultural și spiritual. Occidentul, pradă barbarilor, este redus din punct de vedere cultural la câteva centre, esențialmente monastice, în Irlanda și în nordul Italiei (Bobbio). În momentul celei de-a doua separări de Roma, neoplatonismul supraviețuiește sau continuă să se răspândească tot datorită studiilor despre Platon, căci dacă în orașul lui Constantin marele aristotelician fusese Fotius (cca 820-cca 895), platonismul lui Mihail Psellos (1018-1078) se orientează în sensul neoplatonician. Influența lui Psellos, imensă, se va face simțită în latinitate începând de la mijlocul secolului al XV-lea. El se inspiră mai ales din Proclus, dar și din Plotin și Iamblichos, și contribuie la răspândirea alchimiei, rămânând însă neîncrezător față de teurgie și menținându-se în limitele unui oarecare raționalism. Alături de această filozofie mai mult sau mai puțin oficială, mânăstirile bizantine vor favoriza un curent mistic ale cărui anumite aspecte sunt inseparabile de esoterismul latin. Astfel, Ioan Scărarul de la mânăstirea de pe muntele Sinai, care cu a sa „scară a Paradisului" ne învață cum se parcurg cele douăzeci și nouă de trepte ale contemplării și ale unirii, și Grigorie Palamas, despre care va fi vorba mai încolo.

NEOPLATONISM ȘI HERMETISM ÎN SECOLUL AL XII-LEA

Templul, Cosmosul, Omul

Spiritul secolului al XII-lea e caracterizat de o „descoperire" fără de care ne-am explica mai puțin bine formele gândirii esoterice în epoca modernă. Este vorba de descoperirea Naturii, care

nu mai e doar un receptacul de alegorii, ci se impune acum prin ea însăşi. Această conştientizare favorizează în epoca romană, după cum am văzut deja în legătură cu Ioan Scotus Eriugena, o reîntoarcere la temele cosmologice ale Antichităţii greco-romane, adică la un univers conceput şi reprezentat ca o totalitate organică, supus unor legi ce trebuie căutate în lumina unei analogii. Descoperirea acestor legi va atrage după sine o dublă consecinţă. Pe de o parte, secularizarea lumii, pe măsură ce se va pierde simţul sacrului. Pe de altă parte, o reînnoire trainică a magiei, în sensul de „participare cosmică", adică, în cele din urmă, a temelor cosmologice prezente în *Timaios* şi în neoplatonism, la Pseudo-Dionisie, în scrierile hermetice. Pesemne că Hermetismul antic şi al Evului Mediu timpuriu n-ar fi fost de ajuns pentru a conferi teozofiei occidentale, aşa cum există ea din epoca Renaşterii, formele pe care le-a luat, fără extraordinara efervescenţă a simbolicii de la începutul Evului Mediu propriu-zis. În ştiinţă, medicina şi matematicile sunt domeniile în care se găsesc elementele cele mai active ale acestei regenerări intelectuale. Dar, în general, asistăm la elaborarea sistematică şi poetică a unor reţele de relaţii între regnurile creaţiei vizibile şi invizibile. Universul este luat în primire de speculaţie, care îşi propune să-i descifreze semnificaţiile vii şi concrete. După expresia lui Jean de Meung, Natura a devenit „camerista", sau vicarul, lui Dumnezeu. Materia însăşi este o limită, desigur, dar ea nu e în sine rea; idee pe care o reia, pe urma Hermetismului, acest curent de gândire din secolul al XII-lea în care carnea nu e câtuşi de puţin dispreţuită – contrar unei tendinţe evidente în cel de-al XIII-lea, care va asista la răspândirea torturii ca practică relativ curentă.

Dumnezeu vine să se incarneze în piatră, în această epocă în care se iveşte prima şi poate singura artă cu adevărat sacră a Occidentului. Arhitectul bisericilor romane este Dumnezeu însuşi. Ele sunt făcute, mai ales cele cisterciene, din pătrate, şi simbolizează astfel cosmosul, cei patru stâlpi din colţuri reprezentând cele patru elemente. Şi oraşele sunt construite în pătrate, după modelul Templului Sfântului Graal. Marele naos se doreşte a fi ca un trup ale

cărui braţe sunt transepturile. Omul-microcosm are numărul patru, el arată cele patru puncte cardinale, asociate cu cele patru elemente, cu cele patru râuri ale Paradisului. Trecerea de la pătrat la cerc înseamnă parcursul de la timp la eternitate, sau de la manifestarea divină la unitate. Reprezentare a unui univers în expansiune ierarhică şi imagine, deopotrivă, a microcosmosului şi a macrocosmosului, templul roman duce, o dată cu omul, întreaga creaţie spre Dumnezeu. Din aceste pietre vii răsună misterul, ele sunt ca o rugăciune de mulţumire a naturii create şi fac să se apară creaturi fantastice care iau parte la drama umano-cosmică. O astfel de cunoaştere a raporturilor care unesc Dumnezeu, omul şi universul nu se poate transmite decât printr-o tradiţie făurită ea însăşi din iniţieri sau din trepte succesive, tradiţie ce se propagă în ateliere. Ucenicii, calfele şi meşterii folosesc mistria, simbol trinitar, dar şi alte unelte a căror simbolică bogată, după ce se va fi precizat în epoca gotică, se va perpetua prin intermediul acelei mişcări esoterice moderne care este francmasoneria speculativă.

Dar decorul roman se hrăneşte şi cu sentiment epic. Credincios inspiraţiei fundamentale a mitului iudeo-creştin, el privilegiază tripticul (cosmogonie-cosmologie-eshatologie), mai cu seamă cel de-al treilea volet al său, apocaliptic, dezvoltând o teologie vizionară plină de teofanii şi de metamorfoze. Tocmai pentru că este epică, deci narativă – ca orice mit viu, înţeles în mod esoteric –, această sculptură conferă lui Cristos şi omului ca imagine a lui Dumnezeu dimensiuni supraomeneşti. Apocalipsa romană a păstrat ceva din spaimele milenarismului. Deşi intuiţiile fulgurante ale lui Ioan Scotus Eriugena nu inspiră în mod direct această sculptură, ele ajută la a-i înţelege natura profundă. Mai mult chiar decât în gotic, suntem surprinşi de numărul monştrilor, de exotismul şi de stranietatea lor. Cheia aparentei contradicţii dintre tăcuta rânduială a bisericii şi această exaltare a minunilor haosului o oferă, în mod cu totul natural, alchimia. Sculptura romană ne face să pătrundem într-o lume necunoscută, într-un labirint teratologic, şi totodată în ungherele lăuntrice ale vieţii spiritului.

Sententiariile, Şcoala de la Chartres şi mişcarea mistică legată de ordinele monastice caracterizează în esenţă activitatea religioasă a veacului. Sententiariile, care corespund unui soi de codificare a creştinismului sub formă de mari enciclopedii teologice, într-un spirit filologic şi critic, sunt ilustrate mai ales de numele lui Pierre Abélard şi Petrus Lombardus. Sunt însă prea puţine lucruri care să ne reţină atenţia aici, poate doar că Abélard (1079-1142), în *Etica*, vorbeşte de acţiunea pe care demonii pot s-o exercite asupra noastră datorită cunoaşterii forţelor naturale pe care o au. Ierburile, seminţele, copacii şi pietrele ascund forţe capabile să tulbure tulbure sufletele noastre sau să le liniştească.

Acea renovare a platonismului care este teologia filozofică a Şcolii de la Chartres reprezintă un efort izbutit în scopul lărgirii orizontului intelectual într-un spirit de o destul de mare libertate de investigare. E vorba mai puţin de a fixa cunoaşterea, cât de a o extinde. Bernard de Chartres, de orientare platoniciană, scrie: „Suntem nişte pitici căţăraţi pe umerii unor uriaşi; vedem mai mult decât ei, şi mai departe; nu atât din pricină că vederea noastră ar fi pătrunzătoare sau talia noastră înaltă; ci statura lor colosală ne ridică, ne supraânalţă". Bernard Silvestre, din aceeaşi şcoală, scrie sub inspiraţia lui *Timaios* o *De mundi universitate sive megacosmus et microcosmus* (1147), în care evocă viaţa stelelor, îngerii intermediari între soare şi lună, spiritele sublunare, anunţând astfel „spiritele elementare" ale lui Paracelsus, şi nu dispreţuieşte nici astrologia, nici geomanţia. Autorul arată că universul sensibil îşi ţine privirea îndreptată spre o realitate divină pe care se străduieşte s-o imite. Încă o dată, ne vin în gând cuvintele apostolului Pavel despre perfecţiunile invizibile (Romani, 1, 20). Însuşi titlul acestei lucrări ar fi putut sta sub semnătura unui cabalist creştin din Renaştere. Natura, unitatea Naturii, legile Naturii, iată ceea ce-i interesează pe reprezentanţii acestui platonism chartrian, după cum apare acest lucru şi în opera lui Guillaume de Conches (cca 1080-1145) – elev al lui Bernard de Chartres –, care vorbeşte mult de fizică – cerând de altfel autonomia acestei ştiinţe –, răspândeşte învăţătura lui Ioan Scotus Eriugena despre Sufletul Lumii şi dă o

listă a însuşirilor şi umorilor naturale ale fiecărei planete, precum şi a influenţelor sale pozitive sau negative. Ca şi Bernard Silvestre, Guillaume încearcă să integreze în creştinism filozofia platoniciană a Naturii. Elemente ale acestui platonism se regăsesc şi la un alt chartrian, Gilbert de la Porrée.

Manifestând o curiozitate intensă pentru orice domeniu, chartrienii aprofundează disciplinele pe care pot să le cunoască şi le pun în relaţie unele cu altele. Citind Virgiliu, Boethius, comentariul lui Macrobius la *Visul lui Scipio*, ei descoperă, sau redescoperă, şi expun astfel vaste perspective metafizice şi cosmologice, în spiritul platonician sau neoplatonician – când ei cunosc din Platon doar *Timaios*, citit în versiunea lui Chalcidius. Desigur, doctrina Ideilor, reflecţia asupra numerelor sunt de natură să respingă în afara lumii noastre sensibile şi în tărâmul pur al arhetipurilor orice formă de realitate considerată absolută sau veritabilă, dar la această tentaţie inerentă platonismului propriu-zis şi de care Sfântul Augustin nu scăpase, chartrienii nu cedează. Ei datorează ştiinţelor naturale această integrare a lumii şi de bună seamă datoria lor este evidentă faţă de ştiinţa arabilor, îndeosebi cea medicală, devenită doar de puţin timp accesibilă Occidentului. Filozofia ocultă a Renaşterii este prin multe aspecte apropiată de cea a chartrienilor. Totuşi, acest naturalism cu tentă esoterică rămâne mai degrabă în marginea învăţăturii oficiale. De aceea îl vedem integrându-se mai puţin la chartrienii înşişi, cât în tradiţia magică populară, de exemplu în *Roman de la Rose*. De regulă, medicii sunt cei care citesc semnăturile şi abia în al doilea rând scolasticii.

Există în mişcarea mistică legată de ordinele monastice un tablou al vieţii interioare care aminteşte adesea de Filon, Plotin şi, bineînţeles, Sfântul Augustin, dar acest misticism este în general puţin speculativ. El dezvoltă reguli de viaţă pentru suflet şi nu, ca la Plotin, speculaţii slujind la elaborarea unei concepţii filozofice a universului. Cum nu există esoterism fără speculaţie, nu este cazul să zăbovim pentru a prezenta aici opera admirabilă a Sfântului Bernard (1091-1153), nici cea a lui Hugues de Saint-Victor (cca 1096-1141), cu toate că pentru cel de-al doilea Natura reprezintă

un domeniu de investigaţie (cf. în special *Didascalion* şi *Commentarium in hierarchiam*) şi că frumoasa simbolică bernardiană ascunde o mulţime de perle spirituale, precum aceasta: „Se poate scoate miere din pietre şi ulei din stânci" (*Epistola*, C, VI).

Alain de Lille, Sfânta Hildegard, Honorius

Alain de Lille (cca 1128-1203) se apropie în mare măsură, prin spiritul său, de Şcoala de la Chartres, fără însă a-i aparţine. În capodopera sa, *De planctu naturae*, cel ce e numit „doctorul universal" înfăţişează Natura ca pe o tânără fecioară care poartă o diademă împodobită cu douăsprezece geme reprezentând cele douăsprezece semne ale zodiacului şi cu şapte pietre simbolizând soarele şi planetele. Ea e înveşmântată într-o mantie pe care e brodată toată felurimea fiinţelor, animalele fiind împărţite în trei grupe. Reprezentare legată de cea a omului-microcosmos, alcătuit din aceleaşi părţi ca Natura. În noi, raţiunea e aidoma mişcării sferei stelelor fixe, iar sensibilitatea noastră, atât de supusă schimbărilor, este aidoma mişcării complexe a planetelor. Raţiunea din cap este asemănătoare lui Dumnezeu şi cerului, emoţia şi sentimentele din inimă sunt asemănătoare îngerilor, partea inferioară aflată în şale, loc al instinctului, e asemănătoare omului şi pământului, precum şi diferitelor minerale. Raporturile dintre Dumnezeu şi Natură sunt mai mult sau mai puţin împrumutate de la Proclus, şi Alain de Lille preia din *Monologium*-ul Sfântului Anselm metoda care constă în a urca până la natura lui Dumnezeu folosind drept trepte varietatea atributelor Sale, adică a „Numelor" Sale, în sensul în care înţelegea acest lucru Pseudo-Dionisie. La el apare în mai multe rânduri imaginea, cu comentarii, a sferei inteligibile al cărei centru este pretutindeni, iar circumferinţa nicăieri. Alain de Lille se face exegetul simbolicii iconografice a epocii, în special când descrie inorogul (*calidissima natura*) îmblânzit de tânăra fată (*frigida et humida*). În legătură cu Alain de Lille se poate într-adevăr vorbi de gândire de tip esoteric, iar acest lucru e poate şi mai adevărat în ceea ce-i priveşte pe Sfânta Hildegard şi pe Honorius.

Sfânta Hildegard din Bingen (1098-1179), autoare a scrierilor *Scivias* şi *Liber divinorum operum simplicis hominis*, dezvoltă idei asemănătoare în multe privinţe cu cele expuse anterior. Ea insistă, de pildă, asupra analogiei care există între rotunjimea capului şi firmament. Desigur, nu este singura care face acest lucru, însă originalitatea ei constă în faptul că propune o operă vastă şi coerentă în care viziunile, lăuntrice şi îndeosebi cosmice, ocupă un loc considerabil. Această vizionară integrează într-un ansamblu inspirat revelaţiile pe care le are, până la punctul în care se poate vorbi, în ceea ce o priveşte, de teozofie, mai exact de cosmozofie. Astfel, cea de-a doua viziune din *Scivias* evocă armonia celor patru elemente înainte de căderea lui Lucifer. Altundeva, ea evocă efectul perturbator al păcatului lui Adam asupra Naturii („*elementa humanis iniquitatibus subvertuntur*"), temă ce va fi unul din leitmotivele teozofiei occidentale. Sfânta Hildegard merge până la a spune că sângele lui Abel a mânjit solul până într-atât, încât a făcut să ţâşnească din el umori nefaste din care s-au născut şerpii veninoşi.

Cosmosul simbolic din secolul al XII-lea, strămoşul direct al reprezentărilor cosmologice esoterice care vor prolifera în Renaştere, îşi găseşte o remarcabilă ilustrare filozofică şi iconografică în *Clavis physicae* a lui Honorius Augustodunensis. După toate aparenţele, Honorius şi-a făcut studiile la Canterbury, în preajma Sfântului Anselm, înainte de a se retrage în comunitatea benedictină irlandeză Sfântul Iacob din Regensburg. A lăsat o operă abundentă. *Clavis physicae* este „probabil una dintre cele mai desăvârşite expresii ale activităţii imaginative a oamenilor din secolul al XII-lea şi, în acelaşi timp, tălmăcirea fidelă a unei reprezentări a lumii legate de sistemul platonician, aşa cum îl interpretaseră Părinţii greci şi discipolul lor din secolul al IX-lea, Ioan Scotus" (M.-Th. d'Alverny). Această mică lucrare este intitulată *Cheia Naturii* deoarece pretinde că ne dezvăluie secretele pe care le conţine aceasta. Ea reia ideea lui Maxim şi a lui Ioan Scotus despre omul conceput drept „*creaturarum omnium officina*" sau organ al tuturor creaturilor şi adunând în el întreaga creaţie. Mai multe desene, îndeosebi un frumos tablou, ilustrează textul. Îl vedem în principal

pe Dumnezeu coborând în Cauzele primordiale (intermediare între Dumnezeu şi creatură), apoi de acolo în efectele lor, şi manifestându-se în teofaniile Sale, până la corpurile inerte. Un desen magnific, bogat în conotaţii simbolice, înfăţişează Sufletul Lumii, văzut conform tradiţiei cosmobiologice a stoicilor trecute prin interpretarea lui Ioan Scotus. O altă scriere a lui Honorius, *Elucidarium*, un fel de manual catehetic şi pedagogic, insistă asupra unui mare număr de corespondenţe simbolice. Acest tratat va servi timp de trei secole drept bază pentru pregătirea dogmatică a clerului şi a credincioşilor. În cuprinsul său, autorul dezvoltă mai cu seamă o definiţie a omului-microcosmos, idee desigur de mult banalizată, însă lista sa lungă şi amănunţită de corespondenţe între părţile corpului omenesc şi elementele alcătuitoare ale lumii nu are poate antecedent în literatura occidentală (de exemplu, oasele, unghiile, părul şi simţurile sunt puse în relaţie cu pietrele, copacii, iarba şi animalele, ceea ce pare a fi un ecou al speculaţiilor iudeo-elenistice şi alexandrine). Aceste concepţii se regăsesc şi în alte texte ale lui Honorius, ca *Sacramentarium* sau *De imagine mundi. Clavis physicae* a făcut obiectul unui remarcabil studiu în limba franceză, datorat aceluiaşi autor (M.-Th. d'Alverny) care a mai studiat şi un curios mic tratat anonim în formă de predică, *Peregrinările Sufletului pe lumea cealaltă*, purtător de influenţe avicenniene şi gnostice.

Hermetism şi alchimie

Ar fi uşor să înmulţim exemplele de interes acordat analogiilor între om şi Natură, între microcosmos şi macrocosmos. Anumite nume sau titluri se evidenţiază prin originalitatea gândirii sau prin influenţa pe care o vor exercita. *Liber vinginti quatuor philosophorum*, scrisă la sfârşitul secolului, este un text scurt, dar în care se găseşte pentru prima oară imaginea lui Dumnezeu conceput ca o sferă al cărei centru este pretutindeni, iar circumferinţa nicăieri. Această carte are o pronunţată tentă hermetică. Dialogul dintre Hermes Trismegistul şi Asclepius este evocat de mai multe ori de Guillaume d'Auvergne, episcop de Paris, pentru a aminti de existenţa unei puteri

divine care lucrează în plante şi chiar în pietre. Alexander Neckham, fratele de lapte al lui Richard Inimă de Leu, merită o menţiune aparte pentru noţiunea dezvoltată de el, conform căreia păcatul omului a avut consecinţe fizice asupra Naturii. În *De naturis rerum* el atribuie căderii lui Adam nu numai petele de pe lună, ci şi starea sălbatică a majorităţii animalelor, existenţa insectelor dăunătoare, a vietăţilor veninoase şi a bolilor care ne lovesc. Predilecţia, foarte răspândită, pentru pietrele preţioase, simbolica lor şi virtuţile lor oculte, îşi găseşte o frumoasă expresie în *Liber lapidum seu de gemmis*, poem de 734 de hexametri datorat lui Marbed (1095-1123), episcop de Rennes, şi după care există numeroase copii.

În nici un caz nu s-ar putea trece sub tăcere faptul că lucrările lui Avicenna (980-1037), contemporane cu marile opere ale esoterismului ismaelian, sunt deja parţial traduse în latină în cursul secolului al XII-lea. Teoria avicenniană a cunoaşterii este o angeologie care întemeiază în acelaşi timp o cosmologie şi o antropologie. Ea ar fi putut servi drept model tradiţiei occidentale. Dar este expusă imediat unei critici nimicitoare, mai cu seamă din partea lui Guillaume d'Auvergne*. În felul acesta se pregăteşte calea averroismului demitizant din secolul următor, în vreme ce doctrina avicenniană a Inteligenţei agente, iluminatoare a sufletelor omeneşti, oferea Occidentului o lărgire şi o aprofundare a angeologiei sale. Respingerea ierarhiilor celeste mediatoare ale Creaţiei înseamnă respingerea angeologiei şi zdruncinarea cosmologiei vizionare.

În materie de astrologie s-ar putea cita, desigur, numeroase opere pentru fiecare epocă, dar în acest secol al XII-lea numele lui Roger din Hereford şi al lui Juan din Spania se detaşează dintre multe altele. Astrologia nu este o chestiune esenţială, deoarece lumea în care trăiesc oamenii de atunci este străbătută de divin; individul încearcă să se situeze el însuşi în interiorul vieţii divine

---

* Concomitent cu critica avicennismului, începe să pătrundă în gândire ceea ce s-a numit o „mecanizare" a imaginii lumii: Şcoala de la Salerno, în măsura în care pune accentul pe „*artes mechanicae*" orientate spre o secularizare a spaţiului şi a timpului, pregăteşte totodată destrămarea viitoare a „*artes liberales*", aflate pe atunci în plină dezvoltare.

pentru a participa la o mântuire universală care să-l ferească de legi atât de inexorabile cum pot fi cele ale aştrilor. Omul, după cum spune în acea vreme Guillaume de Saint-Thierry, trebuie să devină „prin har ceea ce este Dumnezeu prin natură". Alchimia pune întrebări diferite, cel puţin sub forma sa spiritualizată care face din ea un ritual sau un act magic menit să redea unei părţi de materie un pic din gloria originară de care beneficia întreaga lume înaintea căderii sau înaintea căderilor succesive, alchimistul însuşi beneficiind de această transmutaţie. Desigur, nu e întotdeauna uşor să se deslueşească intenţiile unora şi altora dintre „adepţi", să se distingă întotdeauna adevăratul alchimist de simplul spagirist sau de „suflător". Şi asta cu atât mai mult cu cât în secolul al XII-lea Occidentul înmulţeşte într-o mai mare măsură „reţetele" decât istorisirile mistico-alegorice, spre deosebire de ceea ce se întâmplă la arabi. De aceea alchimia nu e deloc cunoscută în Europa până în secolul al XII-lea; Islamul este cel care o introduce, prin intermediul Spaniei. Şi se ştie că apariţia textelor alchimice arabe în limba latină a îmbogăţit cu numeroşi termeni noi vocabularul ştiinţific european.

Anul 1144 marchează un eveniment, prin ceea ce ar putea să fie prima traducere, din arabă în latină, a primei cărţi importante de alchimie medievală. Tradusă de Robert din Chester, arhidiacon de Pamplona, care o indică drept „editată" de Morienus Romanus, sihastru de la Ierusalim, întru folosinţa lui „Calid, regele egiptenilor", ea se intitulează *Liber de compositione alchemiae quem edidit Morienus Romanus*. Morienus, a cărui poveste e istorisită în carte, devine astfel prima figură mitică importantă a alchimiei europene. *Liber de compositione alchemiae* conţine o poveste fantezistă conform căreia Hermes a descoperit şi a făcut cunoscute artele şi ştiinţele oculte încă de la potop, înainte ca Morienus însuşi să le descopere. Cartea e plină de poveşti extraordinare despre felurite iniţieri şi, bineînţeles, va fi frecvent reeditată, mai ales în secolul al XVI-lea, precum şi în marele corpus al lui Manget, în 1702. Acelaşi Robert din Chester este tălmăcitorul unui comentariu arab la *Tabula Smaragdina*. De altfel, reputaţia lui Hermes Trismegistul nu conteneşte să se confirme şi să crească tot mai mult, chiar şi în

afara literaturii alchimice; din ce în ce mai mult, el este considerat ca un izvor de ştiinţă şi de înţelepciune. Roger Bacon va putea astfel să vorbească de „Hermes Mercurius, părintele Filozofilor".

Cei mai mari traducători din arabă în latină sunt Gerardus din Cremona (cca 1114-1187), care trăieşte şi lucrează mai ales la Toledo, şi eruditul englez Adelard din Bath. Gerardus din Cremona traduce *Liber de causis* amintită mai sus, contribuind la extinderea influenţei lui Proclus. Aproape simultan cu traducerea, de către Robert din Chester, a comentariului arab la *Tăbliţa de Smarald*, apare şi prima transcriere latină a textului propriu-zis al acestei *Tabula*. Prezentat de Hugo de Sanctalla, episcop de Tarazona în Spania, şi publicat împreună cu *Liber de secretis naturae et occultis rerum causis quem transtulit Apollonius de libris Hermes Trismegisti*, el va fi curând considerat de alchimişti drept un text revelat, accesibil doar câtorva iniţiaţi.

În paralel cu extinderea cunoştinţelor se produce, în acest secol, o lărgire a sistemului „artelor liberale", fapt de pe urma căruia alchimia ştie să profite la maximum. Ea se consideră într-adevăr drept o „artă" divină şi nu va mai înceta să fie văzută ca atare. Deopotrivă *ars* şi *scientia*, ştiinţă naturală şi ştiinţă divină, alchimia sporeşte numărul expresiilor figurate şi alegorice, după exemplul lui Macrobius. Evocând principiile ultime ale materiei, cele care ating divinul, Macrobius văzuse în forma poetică singura posibilitate de expresie acceptabilă şi spusese că Natura însăşi vorbeşte ca un poet (*Commentarius in somnium Scipionis*, I, 2, 17). Alchimia din secolul al XII-lea, ca şi, adesea, teologia, reia procedeele *involucrum*-ului utilizate de poeţii şi filozofii Antichităţii, care constau în a folosi fabula pentru a ascunde şi dezvălui în acelaşi timp secretele divine ale Naturii.

Mitul lui Alexandru, I Fedeli d'Amore *şi miturile cavalereşti*

Le Roman d'Alexandre, scris în versuri în cursul primului sfert al secolului al XII-lea, pune în scenă personaje dintre care unele,

ca magicianul Naptanabus, sunt deja de mult timp legendare. Firul continuu al naraţiunii porneşte de la vechea idee conform căreia Aristotel ar fi fost tutorele lui Alexandru cel Mare. Dacă în acest roman exteriorul cortului lui Alexandru aminteşte de felurite practici magice, interiorul se vrea a fi un rezumat al tuturor cunoştinţelor lumii; sunt înfăţişate acolo anotimpurile, lunile, zilele, orele, planetele şi, în sfârşit, geografia Pământului – ceea ce anunţă acea „artă a memoriei" din care Renaşterea va cunoaşte exemple atât de frumoase. Miraculosul „alexandrin" al acestei opere izbucneşte dintr-un sincretism ce pregăteşte calea unei resurgenţe a mitului Lânii de Aur, mit a cărui pregnanţă va fi puternică, mai ales în secolul al XVIII-lea, dar prin care se va face şi trecerea de la Evul Mediu la Renaştere. Situată cronologic între Carol cel Mare şi Arthur, această imagine a lui Alexandru propune civilizaţiei medievale modelul unui imaginar vizând cucerirea lumii. Se ştie că Portugalia va trăi din plin acest mit, în expediţii al căror entuziasm n-ar putea fi explicat doar prin ambiţiile economice. Dar se cuvine să remarcăm de asemenea, în legătură cu mitul lui Alexandru, existenţa în secolul al XII-lea a numeroase scrieri pseudo-aristotelice atribuite, în mod fals, desigur, „maestrului" lui Alexandru. Aceste scrieri sunt felurite: alchimice, astrologice, pneumatologice sau referitoare la virtuţile oculte ale pietrelor şi-ale ierburilor, la chiromanţie şi la fiziognomonie. Cea mai celebră dintre ele, *Secreta secretorum*, adevărat talmeş-balmeş de ocultism cu, mai ales, multă astrologie, înfăţişează un Aristotel generos în sfaturi date lui Alexandru. Este una dintre cărţile cele mai populare ale Evului Mediu.

Există în toate acestea un aspect iniţiatic deseori evident, care în secolul al XII-lea se afirmă sub diferite forme şi în diferite genuri. Iniţiatică este iubirea curtenească [*l'amour courtois*], sub forma sa elaborată în care se exaltă, „pentru prima dată după gnosticii din secolele al II-lea şi al III-lea, demnitatea spirituală şi valoarea religioasă a Femeii [...]. Funcţia soteriologică a iubirii şi a Femeii este clar proclamată de o mişcare în aparenţă numai *literară*, dar care comporta o gnoză ocultă şi probabil iniţiatică"

(M. Eliade): *I Fedeli d'Amore*. Adevărată miliție populară răspândită în diferite țări din Europa, ea se exprimă într-un limbaj ascuns. „Fidelii" se consacră cultului „Femeii unice" și inițierii în misterul iubirii. Astfel, acesta e secolul în care apare un esoterism în sensul de limbaj secret sau de învățături secrete, ceea ce fără doar și poate că nu exista înainte cu aceeași amploare. Îndrăgostiții, ca și membrii sectelor religioase, își au semnele lor, simbolurile lor, parolele lor.

Inițiere, secret, iubire, cunoaștere și mistică se contopesc în mitologia cavalerească suscitată de această epocă atât de bogată în redescoperiri spirituale de tot felul. Mitologie ce va cunoaște o soartă culturală mai importantă decât istoria sa socială sau politică. Prima ei mare expresie literară se plămădește în jurul legendarului rege Arthur, scrierile denumite *La Matière de Bretagne* slujind deopotrivă drept receptacul și sursă vie aspirațiilor sufletului și inspirațiilor poetice cristalizate în jurul unor personaje ca Arthur, Perceval, Lancelot sau Regele Pescar. Simbolismul și scenariile inițiatice marchează, mai profund decât în primele romane bretone și arthuriene, tema Graalului, care își face prima apariție prin 1180, o dată cu cartea lui Chrétien de Troyes și Robert de Boron. Graalul combină tradițiile occidentale de tip druidic și celtic (Irlanda, Avalon) cu misterele creștinismului. Ele se contopesc în figura lui Parsifal, sau Perceval, și în Graal, potir mitic cu puternice conotații alchimice (soare sau ostie și lună sau potir). Simbolul Graalului amintește de curentele esoterice subterane legate de Evangheliile apocrife, în special de cea a lui Nicodim care proslăvea personajul Iosif din Arimateea. Și nu e o întâmplare dacă aceeași epocă asistă la introducerea în liturghia romană a ritului ridicării ostiei. Unui cavaler german, Wolfram von Eschenbach, îi va reveni meritul de a consacra acestei teme a Graalului și ordinului cavalerilor prima lor capodoperă cu înțelesuri inepuizabile: romanul *Parzival*, scris între 1200 și 1210. Deși elementele orientale sunt prezente din abundență, e totuși vorba de una dintre marile cărți ale Occidentului. Sensul ei hermetic a făcut obiectul unei recente

reafirmări din partea unor cercetători (H. şi R. Kahane), care au derivat termenul *graal* („cupă", „vas") din vocabula greacă *krater*. Astfel ar fi subliniată funcţia soteriologică a acestui simbol şi s-ar sugera o influenţă „trismegistiană", întrucât cartea IV din *Corpus Hermeticum* vorbeşte de un mare „crater" pe care Dumnezeu, după ce l-a umplut cu intelect, l-a trimis pe pământ şi în care trebuie să se cufunde oamenii cu dorinţă, pentru a avea parte de cunoaştere şi pentru a urca spre Dumnezeu. Pe lângă acest cuvânt, sintagma „*lapis exillis*", având şi ea consonanţă alchimică, a suscitat multe întrebări. Imaginea *krater*-ului va fi utilizată în secolul al XVI-lea de hermetizantul Lazarelli, în al său „bazin al lui Hermes" sau *Crater Hermetis*.

De aceste emergenţe mitice se leagă, în mod evident, Ordinul Templului, creat la Ierusalim în 1119, după prima cruciadă şi cucerirea Ierusalimului (1099). Misiunea acestor cavaleri, care îşi primesc statutul religios după regula Sfântului Bernard, constă, teoretic, în apărarea pelerinilor. S-au remarcat similitudini între Ordinul Templului şi Ordinul islamic al Bătrânilor Muntelui; nu încape îndoială că există similitudini între Ordinul Templului şi Graal, după cum o atestă *Parzival*-ul lui Wolfram. Astfel, Ţara sfântă nu e doar geografică, ci şi interioară, ascunsă, esoterică. E locul de întâlnire a cerului cu pământul. Pentru cine vrea să se convingă de asta, e suficient să viziteze mânăstirea templieră de la Tomar, în Portugalia; acest edificiu, adevărat organism viu, poartă pecetea şi mărturia unor învăţături de care căutarea Graalului, trăită în sensul iniţiatic şi simbolic, se dovedeşte inseparabilă. Fără doar şi poate, nu întâmplător mitul celui de-al cincilea imperiu apare în aceeaşi epocă în Portugalia. El se naşte o dată cu independenţa ţării – datorată victoriei asupra maurilor din 1139 –, când Cristos îi promite lui Alfonso Henrique că Portugalia va primi Împărăţia Mării pentru a transmite lumii mesajul creştin.

Să menţionăm încă doi factori importanţi pentru înţelegerea mişcărilor esoterice în epoca modernă: influenţa pe care o vor exercita Gioacchino da Fiore şi esoterismul iudaic.

Gioacchino da Fiore. Moise Maimonide. Bahir-*ul*

Abatele calabrez Gioacchino da Fiore (cca 1130-1202) elaborează un vast sistem de filozofie a Istoriei universale întemeiat pe o schemă ternară. Vechiului Testament îi corespunde domnia Tatălui, Noului Testament cea a Fiului, iar o a treia epocă ne aşteaptă, chiar în cursul istoriei, şi anume un fel de perfecţiune creştină corespunzând domniei Sfântului Duh. Vremea „ciuboţicii-cucului", apoi cea a „trandafirilor" şi, în sfârşit, cea a „crinilor"! Că e într-adevăr vorba de o perspectivă temporală şi nu eshatologică în sensul unei „ieşiri din timp", o atestă în special faptul că Gioacchino îşi imaginează această a Treia Eră ca susceptibilă să cunoască un sfârşit dramatic; perfecţiunea divină rămâne rezervată într-adevăr pentru Judecata de Apoi. Aceste teorii vor cunoaşte un succes considerabil şi vor exercita o influenţă enormă, ale cărei consecinţe au făcut nu demult obiectul unui magistral studiu (H. de Lubac). Gioacchino da Fiore se află la originea filozofiilor moderne ale istoriei, cele ale lui Lessing, Hegel, Marx şi alţii, care vor seculariza, fiecare în felul său, gândirea calabrezului. Dar aceasta va servi şi ca punct de plecare pentru speculaţii asupra datelor celei de-a Treia Epoci şi pentru felurite profeţii referitoare la viitoarele călăuze spirituale ale omenirii. Opera lui Bengel, de la începutul secolului al XVIII-lea, reprezintă un exemplu privilegiat în acest sens, dar care se plasează printre multe altele. În sfârşit, această operă va sluji la reafirmarea puternică a caracterului mereu deschis al profeţiei. În privinţa acesteia, autoritatea ecleziastică are mai degrabă tendinţa dacă nu să-i declare în mod oficial închiderea, cel puţin să lase de înţeles că este închisă; dar dacă Sfântul Duh, după cum vesteşte Gioacchino, urmează să domnească în cursul ultimei părţi a istoriei umane, ne este îngăduit încă de pe acum să-l lăsăm să sufle prin noi, să ne facem instrumentul lui, adică să profetizăm în sensul biblic al termenului. Ioachimismul introduce deci principiul unei mari libertăţi spirituale în fiecare suflet individual, de vreme ce acesta e declarat capabil să descopere, cu ajutorul Duhului a cărui venire se apropie, semnificaţii ascunse încă de la

B.C.U. "M. EMINESCU" IAŞI

începutul lumii. Teozofia creştină, această formă aparte a profeţiei, va profita de pe urma învăţăturii ioachimite.

Filozofia iudaică se dezvoltă mai cu seamă în Spania şi în Maroc. Lucrarea *Fons vitae* a lui Avicebron (cca 1020-1070), gânditor din Malaga, importantă sursă de neoplatonism pentru Occidentul latin începând din secolul al XII-lea, era o clasificare ierarhică a fiinţelor, de la nivelul superior până la cel inferior ale scării cosmice. Mai târziu, contemporanul lui Gioacchino, Moise Maimonide (1135-1204), numit Moise din Córdoba deşi a trăit mai mult la Cairo, este un cugetător de primă mărime al gândirii ebraice. Albertus Magnus şi Toma d'Aquino îl citează cu plăcere, întrucât el încearcă să facă pentru gândirea iudaică exact ceea ce ei înşişi vor căuta să realizeze pentru gândirea creştină, şi anume să găsească o cale de împăcare între Aristotel şi Biblie, între filozofie şi Revelaţie, sarcină a cărei posibilitate o întrevăzuse şi Guillaume de Conches înaintea lor. Gândirea lui Moise Maimonide, aşa cum se exprimă ea mai ales în *Călăuza rătăciţilor*, este complexă, sistemul său fiind deseori contradictoriu. Nu este în mod specific opera unui teozof. De aceea nu e cazul aici decât să amintim unele dintre elementele care vor influenţa curentele esoterice ulterioare, în special prin intermediul Cabalei creştine din Renaştere. Maimonide crede într-adevăr că profeţii din Vechiul Testament au primit, pe lângă textele adunate de Biblie, revelaţii filozofice transmise pe cale orală şi ulterior pierdute în cursul persecuţiilor la care a fost supus poporul evreu. Celebra sa carte conţine o remarcabilă definiţie a profetului şi a profetismului, iar autorul revine de două ori asupra expunerii faptului că lumea noastră inferioară e guvernată de virtuţile şi influenţele sferelor cereşti, care sunt însufleţite, conştiente şi libere. De asemenea, iar aceasta este o trăsătură esenţialmente gnostică, el consideră necesară cunoaşterea de ordin metafizic pentru a asigura supravieţuirea după moarte (*Călăuza*, III, 51, 54). Pentru unele tradiţii esoterice, într-adevăr, numai suma cunoştinţelor metafizice dobândite de noi aici, pe pământ, este nemuritoare.

Dar, de bună seamă, Cabala este cea care, şi aici, ne oferă esenţialul esoterismului evreiesc. *Sefer Ieţira* i-a pus bazele în secolele al

V-lea şi al VI-lea, dar iată că o compilaţie de materiale cabalistice vechi şi noi, realizată în Provenţa în secolul al XII-lea, prezintă prima expunere a Cabalei propriu-zise, sub titlul *Bahir*. Pornind de la această carte *Bahir*, cabaliştii din Provenţa vor orienta Cabala într-o dublă direcţie: cea a unei gnoze de origine orientală şi cea a neoplatonismului medieval. Sub această dublă formă va trece ea în Spania, în special la Gerona. La fel ca în epoca anterioară, cea a Evului Mediu timpuriu, nu atât de uniune mistică este vorba, cât de teozofie. Faţă cu Talmudul, această teozofie interpretează numerele şi literele drept un discurs pe care ni-l adresează Înţelepciunea şi, pornind de aici, se străduieşte să cunoască lumea în raporturile ei cu Dumnezeu graţie canalelor intermediare. Ceea ce este cel mai specific aici rămâne, pe cât se pare, folosirea unei metode interpretative a literei, care îngăduie să se vadă în fiecare cuvânt al Torei un sens elevat, cu ramificaţii multiple.

MARI *SUMMAE*, *OPUS MAGNUM*, CURENTE NOI ÎN SECOLUL AL XIII-LEA

Spiritualităţi noi. Catharii, Fraţii întru Duhul Liber, Sfântul Francisc

Teozofie, alchimie, astrologie, hermetism nu constituie câtuşi de puţin un subiect de preocupare pentru o Biserică ai cărei reprezentanţi sunt ei înşişi, adesea, impreganţi de neoplatonism. Ea are mult de furcă mai degrabă cu ereziile de tot felul: valdenzi (de la numele lyonezului Pierre Valdès care, propovăduind adevărata sărăcie evanghelică, neagă orice autoritate ecleziastică), discipoli ai lui Amaury de Bène pe la 1200 (domnia Sfântului Duh fiind deja instalată, Dumnezeu e prezent oriunde la fel ca în ostie), ioachimism (abatele da Fiore a lăsat la moartea sa numeroşi discipoli). Dar ea se războieşte mai ales cu problema cathară.

Catharismul a început să pătrundă în Europa occidentală la începutul secolului al XII-lea, provenind din Imperiul Bizantin – mai exact din Bulgaria –unde această mişcare sectară se numea bogomilism (de la numele fondatorului său, Bogumil, care a trăit în secolul al X-lea). Un dualism absolut caracterizează catharismul care, din acest motiv, nu ţine de tradiţia esoterică occidentală aşa cum o înţelegem aici. Regăsim în catharism o trăsătură proprie majorităţii reprezentanţilor vechiului gnosticism: lumea a fost creată de un demiurg rău, cel al Legii mozaice; materia şi carnea sunt absolut rele, Cristos venind pe pământ nu a luat decât o aparenţă de trup. Papa Inocenţiu al III-lea, ajutat de mai mulţi mari seniori şi de regele Franţei, porneşte în 1207 o cruciadă împotriva albigenzilor – adică a catharilor stabiliţi mai ales în sud-vestul Franţei –, cărora le vine de hac în urma unor cruzimi fără seamăn. Însă abia spre 1330 se va putea consemna dispariţia Bisericii cathare din Franţa. Acestei cruciade – singura victorioasă – îi datorează Franţa unificarea sa ca regat, civilizaţia meridională – distrugerea sa, iar Europa – crearea Inchiziţiei care, decisă în 1215 la conciliul de la Laterano, va ajunge în 1254 la autorizarea torturii. Acest conciliu condamnă valdenzii, ioachimiştii şi discipolii lui Amaury de Bène, precum şi *De divisione naturae* a lui Ioan Scotus Eriugena (în 1210), suspectă de a fi la originea amaurismului. În sfârşit, îl condamnă pe Aristotel, mai bine cunoscut datorită faptului că esenţialul operei sale tocmai fusese redescoperit.

Mai mult decât la catharism, mişcarea Duhului Liber este cea la care se găsesc anumite trăsături proprii esoterismului occidental, ca de altfel oricărui esoterism, întrucât e vorba de accentul pus pe „cunoaştere". Se poate spune că sub influenţa lui Amaury de Bène, mort prin 1206, Fraţii întru Duhul Liber pun accentul pe „cunoaşterea" mântuirii mai degrabă decât pe „speranţa" mântuirii, deoarece cunoaşterea ar trebui să aibă prin ea însăşi un efect mântuitor. Spre deosebire de cathari, ei propovăduiesc o doctrină care este afirmare a vieţii, iubire universală, la care Agape se încorporează în Eros. Fiecare creştin e considerat ca un membru cu drepturi depline al trupului lui Cristos. Misticism radical al unirii

cu Dumnezeu, care îşi găseşte una dintre cele mai bune expresii la Marguerite Poret, arsă pe rug la 1310 ca eretică, a cărei lucrare *Oglinda sufletelor simple* se adresează numai celor ce „înţeleg".

Pentru a canaliza idealul sărăciei evanghelice, care ameniţa să se extindă anarhic şi să submineze autoritatea Bisericii, Inocenţiu al III-lea îi acordă în 1210 lui Francisc de Assisi (1182-1226), a cărui chemare datează din 1209, autorizaţia de a conduce un ordin minor. Fapt esenţial în istoria creştinismului, căci spiritul franciscan va contribui la introducerea unei iubiri a Naturii pe care spiritul roman nu putuse să o impună. Într-adevăr, pentru acesta Natura reprezenta mai ales un mijloc de cunoaştere, de unde curiozitatea pe care-o manifesta cu privire la ea. Dar deşi acum este vorba şi mai mult despre iubire, asistăm în mod paradoxal la ecloziunea unei forme de puritanism în privinţa modului de a considera trupul, tendinţă ce se simte până în zilele noastre. Iubirea franciscană, dimpotrivă, va stimula vocaţiile filozofilor Naturii şi ale alchimiştilor. Un alt aspect al mişcării de pietate populară evanghelică amintind de idealul religios al valdenzilor, dar tolerat de autorităţile religioase datorită caracterului limitat al pretenţiilor sale, se manifestă prin crearea unor comunităţi religioase feminine – beghinele – care se organizează în regiunile din nord şi dintre ale căror reprezentante Mechtilde din Magdeburg (1207-1282) rămâne printre cele mai cunoscute, prin cartea sa *Lumina dumnezeirii*, ca fiind prima femeie mistică scriitoare de limbă germană.

Averroismul. Spiritul franciscan: Sfântul Bonaventura

Filozofii şi teologii de la începutul secolului al XIII-lea dispun în sfârşit de aproape toată opera lui Aristotel, datorită traducerilor în latină care s-au realizat din arabă şi greacă. Condamnările nu exclud interesul, dimpotrivă. Nu se tălmăcesc doar comentatorii săi greci, ci şi cei arabi, adică Al-Kindi, Al-Farabi, Avicenna, Averroes, şi se cunoaşte relativ mai puţin bine Platon. Averroes (1126-1198), născut la Córdoba, a cărui operă a fost creată mai ales la Sevilia şi în Maroc, îşi extinde influenţa, postumă, dar

certă. Cunoscută la Paris din 1230, această operă se răspândeşte mai ales începând din 1270; este momentul în care Sfântul Toma scrie împotriva sa *Despre unitatea intelectului* şi se pronunţă condamnări ale averroiştilor, în special la 1277, condamnări în care se pomenesc implicaţi maeştri în arte ca Siger din Brabant şi Boethius din Dacia. Averroiştii susţin într-adevăr eternitatea lumii şi a speciei umane, existenţa unui intelect unic pentru toţi oamenii, imposibilitatea voinţei de a alege liber şi ideea că Dumnezeu nu cunoaşte nimic altceva decât pe sine (negarea Providenţei). Peripatetismul, în special revizuit de Averroes, conferă universului o imagine prea puţin conformă cu creştinismul. Dacă a putut să-i tenteze pe creştinii preocupaţi să elaboreze, datorită lui, teologii „raţionale", el este încă şi mai incompatibil cu o gândire de tip esoteric. Chiar şi independent de interpretarea sa averroistă, el apare destul de incompatibil cu dogma, de vreme ce conţine ideea unui univers etern şi increat, a unui Dumnezeu care se mărgineşte la rolul de motor al cerului şi al stelelor fixe, fără a-şi extinde cunoaşterea şi acţiunea până la lumea sublunară, şi, în sfârşit, credinţa că sufletul dispare o dată cu trupul.

Două tendinţe îşi împart astfel reflecţia şi se opun. Mai întâi, spiritul franciscan, alimentat de Sfântul Augustin şi reprezentat mai ales de Sfântul Bonaventura, crede că se poate ajunge, cel puţin prin imagine, la realitatea divină, şi aceasta într-un sens neoplatonician. Raţiunea, conform ideii pe care şi-o făcea despre ea Sfântul Augustin, este deja o iluminare deoarece fiinţa, prin natura sa, năzuieşte la forme noi, aşa după cum materia poartă virtual în ea determinările pe care le va genera forma. A doua tendinţă este cea a spiritului dominican, provenit din Aristotel şi reprezentat de Albertus Magnus şi Sfântul Toma d'Aquino. Este vorba de a efectua o separaţie principială între teologia revelată şi o filozofie care pune drept prim principiu operaţional independenţa sa faţă de teologie, adică porneşte de la experienţa sensibilă conform unei metode „raţionale". Ca atare, cunoaşterea intelectuală se orientează în mod firec spre abstracţie, individul vrea să se considere ca fiind complet prin el însuşi – deci rupt de corespondenţele analogice

universale –, iar materia tinde să aştepte în mod pasiv forma. Dar acestor două tendinţe li se adaugă o a treia, cea a Şcolii din Oxford, care împărtăşeşte cu spiritul chartrian din secolul al XII-lea dorinţa unei intuiţii universale. Ea este reprezentată de Alexander Neckham, astronomul şi alchimistul Michael Scot, Robert Grosseteste, teologul luminii, şi Roger Bacon.

Sfântul Bonaventura (1217-1274), „doctorul serafic", născut lângă Orvieto, studiază teologia la Paris, unde predă la rândul său, iar în 1257 este ales Superior General al Ordinului Franciscan. Printre alte titluri ale unei producţii destul de îmbelşugate, capodopera sa este *Itinerarium mentis in Deum*, dar, în afara căii mistice, Natura este mai cu seamă cea care ocupă un loc important în gândirea sa, căci pentru el Dumnezeu se dezvăluie în realităţile cosmosului. Credincios orientării fundamentale a neoplatonismului, el concepe raţiunea ca mediatoare între credinţă şi o intuiţie intelectuală aptă să înţeleagă dintr-o dată principiul. El caută expresii, imagini, vestigii ale naturii divine. În această privinţă se deosebeşte destul de mult de Sfântul Toma, mai puţin sensibil la vastul simbolism care-l face pe *Doctor seraphicus* să considere Natura, asemenea Bibliei, ca o pe carte căreia trebuie să i se descifreze semnăturile. Lumea inteligibilă nu e, ca pentru Plotin, un intermediu între Dumnezeu şi lumea sensibilă, nu e o primă creaţie şi nici măcar o creaţie, ci Dumnezeu însuşi, ca Verb sau Fiu. În acest sens, Sfântul Bonaventura nu este neoplatonician, căci nimic nu vine să umple abisul care separă creatura de creatorul ei, dar în schimb nimic nu vine să pună piedici întoarcerii sufletului la Dumnezeu. Alături de franciscani, împotriva Sfântului Toma şi în acord cu una dintre ideile cele mai răspândite în teozofia ulterioară, îndeosebi începând de la Jacob Böhme, Sfântul Bonaventura neagă existenţa unor forme absolut pure sau dezincarnate în creaţie, astfel încât chiar şi îngerii sunt făcuţi, ca şi oamenii, dintr-o împerechere de formă şi materie. Ideea că lumea fizică nu deţine în ea însăşi propriul său principiu de explicaţie şi nu este autonomă, ci depinde de raţiuni seminale pentru a putea funcţiona, şi ideea de hylemorfism universal, iată propoziţii caracteristice acestei

mişcări platonico-augustiniene de care se apropie şi un John Peckham (cca 1220-1292) şi pe care mişcarea inversă, aristoteliciană, se străduieşte să o combată.

Despre câţiva dominicani. Şcoala din Oxford: Robert Grosseteste, Roger Bacon

Dacă spiritul esoterismului modern se leagă de această tendinţă franciscană prin intermediul neoplatonismului creştin, n-ar trebui să se creadă că teologiile marcate de aristotelism sunt absolut lipsite de orice element de acest gen. Ele se apropie de el pe calea ocolită a misticii. Dominicanii germani care răspândesc la Köln doctrinele lui Albertus Magnus sunt Hugo din Strasbourg şi Ulrich din Strasbourg. Cel din urmă reprezintă tranziţia dintre peripatetismul arab şi opera lui Meister Eckhart. Dacă Albertus însuşi, în tratatul său despre minerale, îl citează frecvent pe Hermes Trismegistul, este pentru a se referi atât la alchimie cât şi la magie şi pentru a-i distinge pe simpli fizicieni de adevăraţii alchimişti. Şi Sfântul Toma d'Aquino crede în alchimie, căreia îi atribuie eficacitatea utilizării unor forţe oculte cu virtuţi celeste. El consideră stelele drept mediatoare între „inteligenţele separate" şi lumea noastră materială şi înclină spre un răspuns afirmativ la întrebarea dacă îngerii sunt cei ce fac să se mişte stelele. Îngerii superiori fac să se mişte corpurile cereşti, mişcare pe care acestea o transmit corpurilor terestre. Orice lucru vizibil îi este anume dat în grijă unei substanţe angelice, Dumnezeu conducând creaturile inferioare prin intermediul celor superioare şi corpurile cereşti prin intermediul stelelor. Sfântul Toma nu respinge în mod absolut astrologia; el admite că stelele pot să acţioneze asupra inteligenţei umane şi că ele ajută la prezicerea marilor evenimente colective. Dar pentru el raţiunea ajutată de credinţă este mai importantă decât inteligenţa în sensul esoteric şi neoplatonician de *intellectus*, căruia el nu-i atribuie decât un caracter „natural". Mai mult ca orice, adoptarea de către el a categoriilor aristotelice şi accentul pe care îl pune pe originea sensibilă a cunoaşterii au contribuit la desacralizarea

acesteia – şi a Naturii. Aparţinând Şcolii din Oxford, Alexander Neckham inaugurează, cu *De naturis rerum* (1217), seria acelor *summae* de cunoştinţe enciclopedice şi îndeosebi naturale, lucrări asupra cărora vom reveni cu câteva exemple. Din aceeaşi şcoală, Michael Scot confirmă faptul că astrologia nu atrage persecuţii în Evul Mediu. Vom vorbi despre el ceva mai încolo.

Spiritul de la Oxford se manifestă plenar în opera unui profesor de la această universitate, episcopul Robert Grosseteste (1175-1253). Neoplatonismul şi interesul pentru ştiinţe, două trăsături proprii acestor maeştri englezi din secolul al XIII-lea, apar în mod pregnant la acest precursor al Filozofilor Naturii din epoca modernă. El scrie despre omul-microcosmos, Inteligenţe, emanaţii divine. Subiectul său de predilecţie, care îl face atât de interesant în ochii posterităţii, sunt speculaţiile asupra luminii; în sistemul său, lumina joacă un rol destul de asemănător cu cel al focului în filozofia stoică. Ca „primă formă corporală" (*lux*), ea explică, prin expansiunea, condensarea sau rarefierea sa, prezenţa tuturor corpurilor din univers şi alcătuirea lumii. Grosseteste crede că un punct luminos creat de Dumnezeu s-a difuzat astfel încât a format o sferă cu o rază finită, universul (ipoteză ce prefigurează *big bang*-ul); ajungând la limita puterii sale de difuzare, ea fixează firmamentul care, la rândul său, trimite înapoi o lumină (*lumen*), care generează sferele cereşti şi pe cele ale elementelor. Un autor parizian, de asemenea teolog al luminii, Adam Pulchrae Mulieris (contemporan cu Guillaume d'Auvergne), a prefigurat mai multe dintre intuiţiile lui Grosseteste cu a sa *Liber de Intelligentiis*. În a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, când teozofia va lua forma unei *Naturphilosophie* romantice, vom regăsi, la Œtinger şi discipolii săi, speculaţii asemănătoare. Dar, în general, lumina se află în centrul tuturor cosmozofiilor.

O lucrare multă vreme atribuită lui Grosseteste, dar care nu e a lui, se intitulează *Summa philosophiae*. Este o enciclopedie alcătuită într-un spirit foarte franciscan, împărţită în nouăsprezece cărţi caracterizate de interesul acordat ştiinţelor naturii şi în special mineralogiei. Găsim în ea o interesantă definiţie a teozofiei, căci autorul anonim face distincţie între „filozofi" (Platon, Aristotel), „teozofi",

adică autorii inspirați de cărțile sfinte, și „teologi", cei care au sarcina de a explica teozofia (Pseudo-Dionisie, Ambrozie, Ieronim, Augustin, Origen...). Lucrarea include și o fantastică istorisire mitologică avându-i drept personaje pe Avraam, Atlas și Mercur.

Admirator al lui Grosseteste, celebrul franciscan de la Paris și Oxford Roger Bacon (cca 1210-1294) a lăsat, printre alte titluri, un *Opus majus* caracteristic spiritului de la Oxford, în sensul că tratează despre aproape totul. Întemnițat o vreme de Superiorul General al Franciscanilor – din rațiuni de politică față de dominicani, pe care Bacon îi atacase violent –, el nu încetează să lupte împotriva prudentelor compartimentări tomiste și caută sprijin la Clement al V-lea, în care spune că vede acel papă prezis de aștri pentru convertirea tuturor popoarelor la catolicism. În epoca modernă a fost considerat uneori ca un raționalist precursor al metodei experimentale, ceea ce dă o idee eronată despre un personaj pasionat deopotrivă de iluminism și de experiență. Două atitudini aici inseparabile, căci ceea ce el numește „experiență" (*experimentum*) nu trebuie luat în sensul actual, ci în sensul de „activitate de expert"; în această perspectivă, *experimentum* sunt practici ca alchimia și astrologia. Mai târziu, Paracelsus va gândi în același fel când va vorbi despre *experiență* în medicină. Ceea ce trebuie înțeles prin acest cuvânt este studiul și cunoașterea forțelor „naturale" ascunse, ca acelea a căror semnificație se străduiește să o descopere Pierre de Mariscourt. Știință experimentală, pentru Bacon, înseamnă știință secretă și tradițională, cu condiția de a nu separa știința concretă și Scriptura, ci de a le lega una de cealaltă deoarece ele se clarifică reciproc. Unei științe foarte asemănătoare i se va consacra, după Paracelsus, Œtinger. Bacon crede și în secretele spirituale și anticipează în această privință filozofia ocultă din Renaștere, cu care împărtășește deja nerăbdarea de a sparge cadrele înguste în care sisteme prea formale, ca acelea ale dominicanilor, vor să închidă omul și universul. Câteva spirite alese, iluminate de o înțelepciune superioară, pot călăuzi în această direcție omenirea care are nevoie de ele, crede Bacon care din când în când nu se dă îndărăt nici de la practicarea alchimiei și a astrologiei. El consideră

stelele ca fiind incoruptibile şi voluntare în mişcările lor, pe care le reglează inteligenţe angelice. Intelectul agent care ne iluminează mintea vine de la Dumnezeu şi nu constituie o parte a spiritului uman; o filozofie adevărată este revelată de Dumnezeu, care i-a ajutat să profite de ea pe patriarhi şi pe Solomon.

„Summae": *Vincent de Beauvais, Bartholomaeus Anglicus, Guillaume d'Auvergne*

Nu orice urmă de esoterism este absentă din scrierile dominicanilor. *Speculum maius* de Vincent de Beauvais, ajutor de egumen la mânăstirea din Beauvais, se înscrie – mai ales prin capitolul intitulat *Speculum naturale*, prin 1245 – în seria marilor *summae* naturale inaugurată cu *De naturis rerum* a lui Neckham. Cartea lui Vincent este un expozeu de istorie naturală sub forma unui imens comentariu la primele capitole din Cartea Facerii. Frapează importanţa atribuită personajelor din mitologia greacă. Apollo şi Mercur sunt în această carte nişte vrăjitori binefăcători, zeii devin protectori de popoare şi de oraşe, pietrele poartă peceţi cu efigiile zeilor. Să reamintim că sursele mitologice de care mai dispune încă Evul Mediu sunt constituite în principal de *Nunta lui Mercur şi a Philologiei* (începutul secolului al V-lea) de Martianus Capella, *Comentariul la Visul lui Scipio* de Macrobius, precum şi de texte de Isidor şi de Beda. Un alt dominican, foarte credul – admite realitatea unui mare număr de credinţe populare – este autorul unei masive *De natura rerum*, în nouăsprezece volume. E vorba de Thomas de Cantimpré, care a împrumutat de la Neckham titlul propriei sale *summa*. El poate fi comparat cu Bartholomaeus Anglicus, un franciscan, autor, pe la 1230, al lucrării *De proprietatibus rerum*, din care există numeroase manuscrise şi care va fi tradusă în mai mult limbi. Firește, *summae* de acest gen nu sunt întotdeauna de o inspiraţie categoric magică, dar datorită faptului că sporesc numărul istorisirilor şi al observaţiilor despre virtuţile plantelor, animalelor, mineralelor, despre semnele cereşti, ele pregătesc calea filozofiei oculte din Renaştere, cu atât mai mult cu cât unele dintre ele au

cunoscut o foarte mare răspândire. De altfel, ele corespund atât democratizării intelectuale, adică predilecției pentru popularizare, cât și enciclopedismului, două trăsături proprii acestui secol gotic în care dominicanii se remarcă și cu *La Légende dorée* a lui Jacques de Voragine.

Guillaume d'Auvergne (1180-1249), episcop de Paris, este poate primul dintre teologii creștini ai Occidentului latin care dovedește o bună cunoaștere a lucrărilor atribuite lui Hermes Trismegistul, sau cel puțin a celor de care se dispune în acea epocă. El a lăsat mai multe tratate, printre care *De universo*, care, mai mult decât altele, vorbește despre Natura însăși și furnizează informații bibliografice considerabile în materie de magie. Guillaume d'Auvergne se înscrie și el în lunga tradiție a spiritualiștilor care atribuie tot răul de pe lume păcatului omenesc. Dar opera sa marchează un punct de ruptură cu gândirea hermetizantă, în sensul că ridică împotriva angeologiei avicenniene capete de acuzare ce dovedesc o opoziție ireductibilă față de ceea ce constituie poate esențialul sau specificitatea gândirii esoterice occidentale. Vom regăsi această problemă în legătură cu averroismul din secolul al XIV-lea. În schimb, avicennianul Ulrich din Strasbourg († 1277), deja menționat, asimilează în opera sa Lumina cu Ființa și Forma și prezintă o versiune personală a ierarhiilor cărora neoplatonismul și Pseudo-Dionisie Areopagitul le puseseră și le dezvoltaseră fundamentele.

Teurgie, astrologie, medicină

Printre tratatele de magie din secolul al XIII-lea, să semnalăm existența traducerilor, în spaniolă și în latină, ale lucrării *Picatrix*, compilată anterior de arabul Norbar, și mai ales a unor texte acreditând credința conform căreia Solomon, grație revelațiilor unui înger, ar fi fost un magician, autor al mai multor tratate oculte. Aceste tratate atribuite în mod legendar lui Solomon sunt considerate în secolul al XIII-lea ca ținând de *Ars notoria*, artă presupusă a duce la cunoașterea lui Dumnezeu sau la comunicarea cu Dumnezeu, prin mijlocirea unor procedee teurgice ca invocarea îngerilor, utilizarea

figurilor şi a desenelor sau rugăciunile adecvate. În această categorie de scrieri trebuie încadrată *Liber secretis* sau *Liber juratus*, atribuită unui oarecare Honorius, carte plină de nume de îngeri, de rugăciuni teurgice, de cuvinte stranii derivate din ebraică şi din caldeeană.

Două personaje importante reţin atenţia istoricilor astrologiei. Scoţianul Michael Scot (cca 1170-1232), principal tălmăcitor al lui Averroes, dar şi astrolog al lui Frederic al II-lea care aduce la curtea sa prezicători şi magi, este autorul unor texte de referinţă la vremea lor, dar şi criticate pentru prodigioasa lor îngrămădire de erudiţie suspectă. Dante îl va plasa în Infernul său, deşi în timpul vieţii acest astrolog nu a avut necazuri cu autorităţile. Descrierile celor şapte rectori planetari în raport cu cele şapte metale, diagramele astrologice în care apar nume de îngeri caracterizează opera sa de căpătâi, *Liber introductorius, Liber particularis, Phisionomia* (deci în trei părţi), ghid uimitor al geografiei cerului şi pământului, al lumilor intermediare, al analogiilor şi corespondenţelor de tot felul. Dante nu-i rezervă o soartă mai bună nici lui Guido Bonatti, mort pe la 1300, celălalt mare astrolog, profesor la Universitatea din Bologna şi autor al lui *Liber astronomicus*, după toate aparenţele lucrarea de astrologie, în latină, cea mai importantă a întregului secol. Acestor opere trebuie să le adăugăm *Speculum astronomiae*, pe care unii cercetători i-au atribuit-o lui Albertus Magnus, alţii lui Roger Bacon – dar nici una dintre supoziţii nu este sigură – şi care rămâne unul dintre cele mai interesante tratate de astronomie medievală. *Speculum...* arată existenţa a două principii eterne, corpul cerului şi sufletul său, cel din urmă animându-l pe cel dintâi. Dumnezeu sau Inteligenţa poate transmite ştiinţa şi cunoaşterea în omul adormit, prin intermediul unui corp ceresc. E vorba din nou de variaţiuni în jurul ideii de intelect agent. Suntem însă departe de determinismul averroist profesat la acea vreme de Pietro d'Abano sau Siger din Brabant. Universala lege a corespondenţelor îşi găseşte bineînţeles aplicarea în diverse manţii; cartea cea mai însemnată în materie de geomanţie, cea a italianului Bartolomeo din Parma, este marea *Summa* publicată în 1288 la Bologna, consacrată în întregime acestui subiect. Teoria

corespondenţelor, a omologiilor şi analogiilor, nu a încetat niciodată să alimenteze gândirea şi meditaţia occidentale, în secolul al XIII-lea poate chiar mai mult decât în cel dinaintea lui. Teorie pe care o ilustrează numele lui Gilbertus Anglicus (*Compendium medicinae*, cca 1230), William din Anglia şi mai ales Petrus Hispanus. Acesta din urmă, devenit papă sub numele Ioan al XXI-lea, autor al manualului medical *Thesaurus pauperum*, ţinut la loc de cinste în tot restul Evului Mediu, nu tratează deloc, ce-i drept, despre virtuţile oculte ale lucrurilor, dar se ocupă cu de-amănuntul de cele patru însuşiri elementare – cald, rece, uscat, umed –, conform categoriilor pe care alchimia le-a păstrat întotdeauna într-o mai mare sau mai mică măsură.

Texte alchimice. Arnaldo da Villanova. Le Roman de la Rose. Sefer ha-Zohar

Criticată deopotrivă ca ştiinţă himerică şi ca discurs nebulos, alchimia reacţionează spunându-şi ştiinţă divină. De aceea o vedem întemeind din ce în ce mai ferm ideea de transmutaţie pe aceea de Incarnare şi multiplicând referinţele biblice. Roger Bacon nu e singurul franciscan care se interesează de ea; fratele Elias, unul dintre tovarăşii Sfântului Francisc, este demis în 1239 din funcţia sa de Superior General al Ordinului Franciscan pentru că se ocupă de alchimie. Şi totuşi, se pare că acest ordin numără, mai mult decât oricare altul, destul de mulţi adepţi sau simpatizanţi. Ceea ce nu e deloc surprinzător.

Versiunile latine ale unui ansamblu de texte diverse şi de inspiraţii felurite intitulate *Secreta secretorum* conţin, pe lângă reţete pentru fabricarea pietrei filozofale, reproducerea textului *Tabula Smaragdina*, într-un context care îi serveşte drept comentariu. Spre sfârşitul secolului intră în circulaţie două publicaţii din care se va inspira mai apoi întreaga literatură alchimică: *Turba Philosophorum*, deja menţionată, şi tratatele atribuite lui Geber. *Turba* pune în scenă, sub formă de dialoguri pe mai multe voci, o serie de filozofi antici (Pitagora, Socrate, Anaxagora, Democrit, Parmenide...),

acreditând ideea unei *philosophia prisca* sau *perennis* care va avea atâta succes în esoterismul epocii moderne. *Summa*, ansamblul textelor atribuite lui Geber, conține precepte, generalizări, aforisme, dintre care unele vor reveni necontenit sub formă de citate în scrierile ulterioare și până în ziua de astăzi.

După toate aparențele, de la sfârșitul secolului al XIII-lea datează și mica lucrare *Aurora consurgens* (*Aurora la răsărit*), minunată perlă spirituală care a făcut recent obiectul mai multor traduceri și prezentări; în Evul Mediu ea a fost atribuită Sfântului Toma, conform obicieiului de a li se atribui unor autori celebri multe scrieri de acest gen. Influența arabă se mai exercită încă, în alchimie ca și în alte domenii, dar ea va înceta practic după 1300. În această epocă, secol măreț în Spania sub domnia lui Alfonso cel Înțelept, cel mai cunoscut dintre alchimiștii iberici este catalanul Arnaldo da Villanova (cca 1235-1311), care era și medic. Influențat de ioachimism și autor de tratate medicale, el este și autorul unui pamflet antitomist (*Gladius veritatis adversus thomistas*). Mare călător, bucurându-se de un vast renume, reformator social, diplomat, Arnaldo da Villanova a lăsat mai multe lucrări de alchimie, printre care *Rosarium Philosophorum*. El pare să fi fost primul care a utilizat simbolica patimilor lui Cristos ca *exemplum* al procesului de transmutație.

Această știință a lui Hermes nu lipsește din cea mai frumoasă operă literară a epocii, *Le Roman de la Rose*, începută de Guillaume de Lorris, continuată de Jean de Meung, și a cărei redactare se întinde din 1230 până în 1285. Ea desfășoară un bogat univers alegoric și simbolic, pe care miniaturile îl vor înfrumuseța și mai mult. Natura este prezentată ca slujitoare a divinității, conform învățăturii lui Alain de Lille. Dacă nu tot timpul alchimică, cel puțin inițiatică este și căutarea Graalului povestită în *Der Junge Titurel* de Albrecht von Schwarzenberg, scrisă cu puțin după 1260, epopee de patruzeci și două de mii de versuri care face să se iveasă în toată toată splendoarea sa arhitecturală *Imago Templi*, cea a Templului lui Solomon și a Ierusalimului ceresc.

În sfârșit, Cabala se îmbogățește în secolul al XIII-lea cu ceea ce va rămâne cartea sa capitală, *Sefer ha-Zohar* sau *Cartea splendorii*;

ea apare în Spania la puțin timp după 1275 și va fi considerată vreme de mai multe secole, cel puțin de către anumite comunități, ca una dintre cele trei lucrări fundamentale ale religiei iudaice, alături de Biblie și de Talmud. Această compilație genială, datorată lui Moise din León, dar despre care se va crede veacuri de-a rândul că e mult mai veche, reprezintă apogeul teozofiei evreiești, adică al unei mistici speculative aplicate la cunoașterea și descrierea operelor misterioase ale divinității. Niciodată până atunci arborele sefirotic nu făcuse obiectul unor asemenea descrieri și al unor asemenea prelungiri teozofice. Text inspirat numărând peste o mie de pagini, *Zoharul* este o comoară a hermeneuticii care și-a găsit legiuni de hermeneuți. Cabaliștii creștini din Renaștere și-o vor însuși pentru a o comenta în felul lor, dar la fel vor face generații de Filozofi ai Naturii, deoarece *Zohar*-ul prelungește în mod considerabil dimensiunea talmudică referitoare la muncă sau la rituri, pentru a dezvolta o mitologie a Naturii, o valorificare cosmică de care filozofia Renașterii va ști să profite din plin. Extazul mistic jucând în spiritualitatea iudaică un rol mai puțin important decât speculația teozofică, nu-i de mirare că marele mistic Abraham Abulafia, născut la Zaragoza în 1240, a cărui operă este foarte personală fiind foarte mistică, nu a fost prea popular. Cu toate acestea, tehnica meditativă a lui Abulafia interesează esoterismul prin aspectul său inițiatic și simbolic care face apel și la tehnici corporale amintind de yoga.

Sculptură gotică, Opus Magnum *și masonerie*

Prin sculptură se exprimă tendințe spirituale diverse, printre ale căror caracteristici se află și aceea de a surprinde Natura în concretitudinea sa, îndreptând asupra ei o privire naturalistă și cosmică. Animale și plante, frunzișuri adesea luxuriante împodobesc nenumărate capiteluri și coloane ale catedralelor, ca și cum aspecte de existență familiară ar fi avut dintotdeauna menirea de a fi preschimbate în piatră vie, iar acest secol al XIII-lea care disprețuiește

carnea ar vrea totuşi să o răscumpere, mai cu seamă atunci când, o dată cu goticul târziu, formele înfloresc. Nu se va exprima niciodată îndeajuns tot ceea ce creştinismul datorează spiritului franciscan. Aceste forme redate în sculpturi nu pierd nimic din realitatea lor în cursul procesului de elaborare: o astfel de palingenezie respectă detaliul. Pliniu, chiar şi Aristotel sunt depăşiţi în exactitate. Printre alte documente pe care epoca le-a lăsat, desenele, crochiurile, schiţele şi notele lui Villard de Honnecourt, arhitect inspirat, păstrează urmele exemplare ale atelierului şi ale şantierului; cu alte cuvinte, ale creuzetului în care elementele alcătuitoare ale unei *materia prima* vii şi variate se cheamă unele pe altele şi-şi răspund, se dizolvă şi se întrepătrund pentru a ajunge la acea operă alchimică poate de nedepăşit care este catedrala gotică. Cerul şi pământul săvârşesc în ea o cununie pe care Grecia voise deja s-o celebreze în arta sa statuară, dar aici scenariile biblice, puternic subliniate sau doar sugerate, adaugă acestei cununii o dimensiune care face perceptibile mişcările invizibile ale adâncurilor divine, umane şi cosmice. Căci dacă spiritul elen organizează în principal lumina în jurul oamului, iar figurile în funcţie de ordinea raţiunii, sculptura medievală, asemănătoare prin aceasta iconografiei budiste, nu conteneşte să distribuie personaje, evenimente şi decoruri naturale în cicluri în jurul figurilor divine.

Linia desenelor şi a sculpturilor şi ceea ce vor ele să reprezinte pretind într-o mai mică măsură decât arta romană să invoce misterul. Suntem mai degrabă readuşi la evanghelia creaturilor, aşteptând ca declinul cu voioşie asumat al acestui stil să restituie neliniştii omeneşti o parte mai mare din resorturile sale dramatice. Renunţând parţial la monştri, secolul al XIII-lea uită demonicul roman, dar ceea ce pierde în materie de spirite intermediare câştigă în spirit enciclopedic. Astfel încât catedralele sunt construite şi decorate în acelaşi timp în care se edifică marile *summae* sau enciclopedii al căror tip este *Speculum majus* al lui Vincent de Beauvais. „Enciclopedic" înseamnă căutare a sensului multiplicităţii lucrurilor şi relaţiilor lor, dar stabilind un centru, o axă de

referință – un „Orient" – în funcție de care ele se organizează. Oglindă a Naturii, Oglindă a Științei, Oglindă a Istoriei, astfel se prezintă asemenea opere, scrise ori arhitecturale. Ele arată regnurile ierarhice ale creaturilor și ale vieții spirituale, conferă ritmului ocult al acestor relații universale o dimensiune muzicală care, deși devine mai liniștitoare decât în cazul artei romane, continuă în aceeași măsură să transmită un sistem de valori simbolice și cosmice. Chiar dacă aceste forme au devenit mai familiare, ele se conformează încă legii numerelor și a semnelor și nu se pretind a fi altceva decât scriitura gândirii lui Dumnezeu sau cel puțin înălțarea întru Dumnezeu a ființelor și a figurilor. Ele nu se pretind câtuși de puțin în mod necesar hieroglifice, contrar celor presupuse de anumite spirite romantice înclinate să găsească în ele mai mult esoterism decât conțin cu adevărat. Cu toate acestea, există cu siguranță o doză de adevăr în interpretările alchimistului Fulcanelli care, în cartea sa *Misterul catedralelor* (1925), vede în basoreliefurile portalului central al catedralei Notre-Dame din Paris tot atâtea simboluri ale Marii Opere. Elementele astrologice nu lipsesc nici ele, după cum dovedesc cele două turle ale Soarelui și Lunii de la catedrala din Chartres, cele douăsprezece semne ale zodiacului legate de muncile sezoniere de la cea din Amiens, și alte exemple de aceeași natură.

Zidarii care ridică aceste temple nu posedă doar un meșteșug; aspectul operativ al activității lor presupune cunoștințe vaste, pe care relațiile lor cu clericii care le dau instrucțiuni sau comenzi sunt de natură să le îmbogățească și să le aprofundeze. Acești meșteșugari se grupează în asociații. Într-adevăr, sistemul corporației romane, cel din *collegia* distruse de barbari, s-a restabilit încetul cu încetul sub o formă nouă, asociațiile monastice. La sfârșitul secolului al XII-lea, fiecare dintre acestea reunește Maeștri laici și Maeștri ecleziastici și are tendința de a se numi confrerie. Când aceste confrerii devin comunități de meserii bine constituite, ele obțin acordarea unor largi privilegii (scutiri de taxe, libertate de deplasare etc.), sau „francize", de unde numele lor de „franc-meserii",

între care francmasoneria este, desigur, exemplul cel mai cunoscut. Breasla sau ghilda (în engleză, *gild*) e o formă juridică de asociere destul de autonomă; una dintre caracteristicile sale este *convivium*-ul sau ospățul, a cărui tradiție va fi păstrată de francmasoneria modernă. Ghildele sau confreriile sunt alcătuite din loji (de pildă, în Germania, *Steinmetzen-Brüderschaft* este alcătuită din „*Hütten*"). Termenul de *corporație* este modern, iar companionajul propriu-zis, așa cum se înțelege astăzi, nu va apărea decât în secolul al XVI-lea.

Dacă fiecare meserie posedă în epocă propriii săi sfinți protectori, inițierile sale specifice, patronii francmasoneriei sunt cei doi sfinți Ioan, iar ghildele sau confreriile le impun ucenicilor să se conformeze unui anumit număr de obligații cu caracter tehnic, moral, spiritual. Aceste obligații sau Datorii constituie ceea ce se numește astăzi *Old Charges* (Vechi Datorii), ale căror texte care ne-au parvenit nu sunt mai vechi de sfârșitul secolului al XIV-lea, dar n-ar însemna să anticipăm prea mult în privința acestei epoci citându-le aici, întrucât au fost redactate pornind de la Datorii anterioare. Este vorba de manuscrisele *Regius* (cca 1390) și *Cooke* (cca 1410). Primul, în 794 de versuri, al doilea, în proză, arată că masoneria a fost creată în Egipt de Euclid, apoi propagată în Anglia, în vremea domniei regelui Ahelstan (secolul al X-lea); geometria, sau scriitura lui Dumnezeu, sau masoneria, născută la originile lumii, se află așadar situată în devenirea universală. La aceste informații se adaugă sfaturi și directive morale și operative, dar considerațiile mitice și simbolice subliniază aspectul speculativ al acestor texte, astfel că ulterior, din ce în ce mai mult, masoneria medievală tinde să accepte în sânul ei oameni care nu sunt deloc „operativi". Ei sunt numiți „acceptați". Va trebui să se aștepte anul 1717 pentru ca lojile londoneze, conștiente de faptul că aspectul operativ al masoneriei a devenit pur simbolic, să decidă crearea pe vechea bază tradițională a unei masonerii diferite, numită speculativă. Dacă 1717 reprezintă data de naștere a francmasoneriei așa cum se înțelege ea astăzi, spiritul său va

căpăta formă o dată cu *Constituţiile* lui Anderson, în 1723; or, pentru a redacta acest faimos text, Anderson va folosi manuscrisul *Cooke*, în care, de altfel, apare pentru prima dată cuvântul „speculativ".

Cum ar fi putut masoneria medievală să nu fie speculativă? Pe de o parte, aceşti cavaleri constructori care sunt templierii susţin şi dezvoltă în mod considerabil franc-meseriile şi, chiar după dispariţia ordinului, vor intra în corporaţiile de constructori; or, în Orient, templierii sunt supuşi influenţei karmaţilor, ismaeliţilor, fatimizilor, asasinilor. Unii istorici au găsit în aceasta un motiv pentru a presupune că „şefii de şantier" ai catedralelor noastre au căutat să înscrie în piatră diferite învăţături eretice. Dar ereziile templiere sunt fabulaţii şi e nevoie de prea multă imaginaţie pentru a vedea în sculpturi propaganda maniheistă sau cathară pe care au vrut s-o detecteze unii autori tendenţioşi. Aceste pietre poartă deseori pecetea unor semne de recunoaştere, dar deşi nu lipsesc motivele de a crede că anumite secrete rămân privilegiul masonilor, nimic nu justifică acuzaţia de erezie.

Pe de altă parte, masoneria medievală nu se poate lipsi de aspectul speculativ, întrucât funcţia ei este tocmai aceea de a exprima în arhitectură şi în sculptură limbajul spiritual al simbolismului. Ea nu poate să nu se considere o activitate privilegiată, de vreme ce conform spiritului acestei epoci întregul univers este imaginat ca un imens şantier de construcţii sau mai degrabă de reconstrucţii. Ea este singura corporaţie care nu e localizată, de unde o mobilitate care nesocoteşte frontierele şi o mai mare facilitate de transmiterea a imaginilor şi a ideilor. Limbajul universal pe care ea îl vehiculează redă moduri de gândire care vor rămâne cele ale întregului Occident până în secolul al XVII-lea şi care sunt comune alchimiştilor şi hermetiştilor. În zorii Evului Mediu, Gerbert d'Aurillac se arată capabil a fi deopotrivă papă, alchimist şi şef de şantier, în timp ce la celălalt capăt al acestei perioade Nicolas Flamel este considerat drept exemplul perfect al mariajului dintre arhitectură, sculptură şi Marea Operă.

MIZE FILOZOFICE, ALCHIMIE, MISTICĂ ÎN SECOLUL AL XIV-LEA

Averroism şi avicennism. Nominalism şi realism

Două fapte majore marchează istoria ideilor filzofice şi religioase în secolul al XIV-lea. El se pregăteau de mai multă vreme. E vorba, pe de o parte, de succesul averroismului latin, care duce la o ruptură cu teoria avicenniană a cunoaşterii, iar pe de altă parte, de problema nominalismului. Către 1300, pătrunderea textelor arabe în latinitate este practic încheiată. De atunci încolo se lucrează pe ceea ce deja s-a repertoriat sau tradus. Or, filozoful cu influenţa cea mai pregnantă asupra secolului al XIV-lea latin este comentatorul lui Aristotel, Averroes, tradus de Michael Scot. Averroes face distincţie clară între esoterism şi exoterism, ale căror complementarităţi pot fi cunoscute prin intermediul unei exegeze spirituale, *ta'wîl*. Însă cosmologia sa ajunge să distrugă o parte a angeologiei avicenniene, cea a lumilor intermediare pe care le reprezintă *Angeli* sau *Animae coelestes*, şi anume domeniul *Malakût*, al Lumii Imaginilor autonome percepute exclusiv de imaginaţia activă. Stabilind o omologie fundamentală între *anima coelestis* şi *anima humana*, avicennismul susţinea existenţa unei Inteligenţe agente, *dator formarum* ramificată într-o pluralitate de intelecte posibile. Aceasta ar însemna, cum susţine esoterismul în general, că intelectul nostru se află în legătură cu o sursă suprain-dividuală de lumină şi cunoaştere. Guillaume d'Auvergne încercase deja să respingă această doctrină. Iar dacă Sfântul Toma îi acorda bucuros fiecărui individ un intelect agent, el îi refuza acestuia statutul de entitate spirituală cu adevărat distinctă de raţiunea noastră naturală şi rupea prin aceasta relaţia imediată a individului cu lumea divină, indiferent că era vorba de Sfântul Duh, de Îngerul Revelaţiei sau de îngeri în general.

Animae coelestes posedă imaginaţia activă în stare pură şi perfectă; omul este capabil să o exercite şi el pe cont propriu, deşi imperfect, datorită raportului pe care îl poate întreţine cu aceste

ierarhii, angelice sau intelective. Dispariția lor, la Averroes și în averroism, este cea a Imaginalului, redus la statutul de simplu imaginar. Lui Henry Corbin i se datorează acest termen de *Imaginal*, creat pentru a distinge un *mundus imaginalis* specific de imaginație în sensul pur subiectiv sau psihic al termenului. Tot lui i se datorează și prima expunere sistematică a consecințelor destul de grave ale averroismului latin adoptat în detrimentul avicennismului. În Orientul iranian, dimpotrivă, avicennismul s-a perpetuat, de unde apariția și rolul povestirilor simbolice cărora *ta'wîl* le dezvăluie adevărurile spirituale, în timp ce în Occident a apărut și a proliferat romanul, gen literar profan. În plus, o dată ruptă relația dintre individ și Inteligența agentă, în mod cu totul firesc autoritatea Bisericii se va substitui acestei relații personale care se lipsește destul de bucuros de intermediari tereștri, intermediarii cerești putând să-i fie îndeajuns întrucât garantează și stabilesc ca normă autonomia individualității spirituale. Era aproape inevitabil să existe oameni care să se ridice împotriva unei norme – cea a Bisericii constituite – care nu se mai bazează pe inițierea individuală, deci pe o libertate cu adevărat creatoare. O dată socializată, norma exoterică își va asuma chiar și riscul de a se descotorosi de ceea ce este specific religios.

Nominalismul pune probleme asemănătoare. Se știe că el constă în negarea existenței „universaliilor", iluzorii din punctul său de vedere („*Universalia sunt nomina post rem*"), în timp ce „realismul", după cum o indică numele său, afirmă realitatea lor („*Universalia sunt realia ante rem*"). Pentru un realist, specia, de pildă cea umană, constituie o realitate. Pentru un nominalist, această specie nu e decât un cuvânt, singura realitate aflându-se în indivizii umani. Miza acestei dezbateri este capitală pentru subiectul nostru, deoarece este vorba cu precădere de a ști dacă trebuie să vedem în legile și realitățile lumii sensibile un ansamblu de replici analogice și omologice ale lumilor superioare, cerești sau divine. Astfel, după Aristotel însuși, mișcarea cerurilor nu e posibilă decât prin acțiunea unor inteligențe motrice cu existență eternă. Acestea fuseseră puse în legătură de către arabi și filozofii occidentali din

secolul al XIII-lea cu o cosmologie teologică ce-şi găsea în ele un sprijin indispensabil: ierarhiile angelice cărora, ca să spunem aşa, Pseudo-Dionisie Areopagitul le întocmise harta.

Or, tocmai acest principiu dinamic e atacat în secolul al XIV-lea de nominaliştii parizieni şi de unii scotişti. Ei vor ieşi victorioşi din dezbatere, dând loc liber pentru dezvoltarea ştiinţei moderne, începând cu fizica, şi o mecanică cerească înţeleasă după imaginea mecanicii terestre va veni să umple golul lăsat de plecarea inteligenţelor motrice. Astfel e întreruptă continuitatea pe care dinamica tradiţională o garanta între un univers structurat din punct de vedere spiritual şi nişte legi pur fizice care îşi sunt suficiente lor însele. În secolul al XI-lea, Roscelin din Compiègne se făcuse heraldul nominalismului. În secolul al XIV-lea, acest curent este ilustrat de Jean Buridan, rector al Universităţii din Paris, şi de Nicolas Oresme († 1382), şi el teolog parizian şi episcop de Lisieux. Se cuvine să-i menţionăm aici pe scotişti, de altfel nenominalişti, adică pe discipolii lui Duns Scot (cca 1265-1308), care încercase să înlăture orice urmă a spiritului neoplatonician, deci orice continuitate şi ierarhie între diversele forme ale realului. Émile Bréhier a observat că, dacă augustinismul încă mai susţinea continuitatea în fiinţă şi în cunoaştere, tomismul propunea mai degrabă o continuitate în fiinţă, dar o discontinuitate în cunoaştere şi că, în sfârşit, scotismul era pentru discontinuitate în fiinţă şi discontinuitate în cunoaştere (deşi ne-am putea întreba ce face în acest caz Bréhier cu univocitatea Fiinţei, teză scotistă majoră). Acestor nume trebuie să li-l adăugăm pe cel al lui William din Ockham, a cărui dialectică critică îşi aduce contribuţia la zdruncinarea unui număr de concepţii teologice anterioare. Ockhamismul se răspândeşte în Germania, unde un profesor din Tübingen, Gabriel Biel († 1495), îl va populariza în secolul următor. Or, elevi ai lui Biel, ca Staupitz, la mânăstirea augustinilor, îl vor iniţia pe Luther într-un nominalism pentru care Dumnezeu seamănă mai mult cu un principiu capricios şi arbitrar decât cu o entitate care operează în funcţie de o ordine şi un bine universale.

Mistică renană şi răsăriteană: Meister Eckhart, Palamas

Ne-am fi putut aştepta să vedem apărând în compensaţie un curent opus de tip teozofic. Or, epoca pare săracă în acest domeniu. Sigur, contrapartea nominalismului există, şi ea este mistica, îndeosebi cea renană. Dar ea nu e propriu-zis o teozofie, deoarece tinde să meargă direct la Dumnezeu, fără a trece prin Natură, şi n-o regăseşte apoi pe aceasta decât pe de-a întregul plămădită de divinitate. Există în schimb gnoză, în sensul deplin şi etimologic al termenului, la Meister Eckhart.

Meister Eckhart (1260-1327), un dominican, cel mai mare dintre misticii renani, nu e lipsit de afinităţi cu Plotin, fără însă a se putea vorbi de o dependenţă directă. Regăsim la el, într-adevăr, tripticul neoplatonician fundamental: unitate originară a fiinţelor, diviziune (sau cădere) şi reîntoarcere la unitate. Idee cum nu se poate mai tradiţională şi, ca atare, inseparabilă de noţiunea însăşi de esoterism în Occident. Găsim la Meister Eckhart o reflectare a triadelor lui Proclus, din care Wilhelm von Moerbeke (cca 1215-1286) tradusese, printre alte texte, *Elementatio theologica*, lucrare care fusese sursa directă pentru *Liber de Causis*. Deasupra Trinităţii sau a „naturii naturate", Meister Eckhart concepe Deitatea (*Gottheit*) sau „natura non-naturată". Pentru el, experienţa mistică nu este o întoarcere la acea *unio mystica* pe care o proslăvea Sfântul Bernard, ci la *Gottheit* sau unitate nemanifestată. După maestrul renan, omului îi este cu putinţă să reintegreze identitatea ontologică cu Dumnezeu chiar rămânând în lume – mişcare de reîntoarcere la o origine care îl precede pe Adam şi chiar Creaţia. De la Augustin, de la Albertus Magnus şi de la contemporanul său Dietrich von Freiberg, el împrumută noţiunea de „fond al sufletului" (*Seelengrund*, *synteresis*), ce corespunde locului unic şi privilegiat în care creatura îşi regăseşte unitatea fundamentală pierdută. Cunoaşterea, în sensul în care o înţelege el, nu constă în a ne reprezenta lucruri ce ne rămân exterioare, ci este mai degrabă transmutarea lucrurilor cunoscute, şi a noastră înşine, într-o întoarcere la

Dumnezeu. Eckhart se desparte radical de Sfântul Toma declarând *Intellectus* superior lui *esse*, deoarece conform Sfântului Ioan mai întâi a fost Cuvântul, altfel spus *Intellectus* –şi nu Fiinţa. Din această învăţătură, Tauler (1300-1361) şi Suso (cca 1300-1366) reţin mai ales o regulă de viaţă, în timp ce gândirea lui Ruysbroek (1293-1381) reaminteşte mai curând pietatea filoniană, prin aceea că îi sfătuieşte pe oameni să nu dorească să înţeleagă articolele de credinţă – avertisment prea puţin teozofic.

La început sau la sfârşit de veac, dominicanul Dietrich von Freiberg (cca 1250-cca 1310) dezvoltă, într-o operă magnifică, teme neoplatoniciene care de asemenea îi datorează mult lui Proclus. Dietrich nu se arată prea tomist şi consacră o mare parte a lucrărilor sale noţiunii de intelect activ, vrând să arate că sufletul conţine în cunoaşterea sa totalitatea fiinţelor. „Intelectul agent – scrie el –este prin esenţa sa exemplarul oricărei fiinţe ca fiinţă." De aici va decurge o serie de ecuaţii între intelectul agent al peripateticienilor şi imaginea lui Dumnezeu în om. Ceva mai târziu în cursul secolului, tot un dominican, Bertoldus von Morsbruch, se inspiră din neoplatonism şi din Proclus.

Mistica Bisericii răsăritene este reprezentată mai cu seamă de Sfântul Grigorie Palamas (1296-1359) din Tesalonic, ale cărui teorii comportă o formă de gnoză. El se fereşte de imaginaţie, dar se alătură uneia dintre ideile cele mai dragi teozofiei occidentale arătând că, prin el, contemplativul aduce la Dumnezeu întreaga creaţie. Lumina increată, deosebită de Trinitate, dar emanând din aceasta, îl pune pe omul doritor în comunicare cu Dumnezeu. Sub influenţa lui Palamas, Biserica bizantină se ve îndepărta de spiritul Renaşterii, astfel încât nici umanismul, nici ceva asemănător Reformei nu va putea pătrunde înăuntrul ei. Pe de altă parte, există în isihasmul acestui teolog şi al şcolii sale o formă de meditaţie ce a putut fi numită pe drept cuvânt o yoga creştină. E vorba de rugăciunea inimii, pe care creştinismul răsăritean o cunoştea cu mult înainte de el, însă o dată cu opera lui Palamas isihasmul dobândeşte un adevărat statut religios şi spiritualitatea răsăriteană îşi găseşte în sfârşit o sinteză teologică. Această operă nu aparţine în

mod direct Occidentului latin, dar ea va lăsa o amprentă profundă, în special la sfârşitul secolului al XVIII-lea, asupra mai multor esoterişti occidentali, ca rusul Alexandr Labzin.

Rulman Merswin şi Insula Verde

Secolul al XIV-lea asistă la înmulţirea „profeţilor" milenarişti şi apocaliptici, precum şi la dezvoltarea sectelor de flagelanţi, care fac vâlvă mai ales pe la 1348. În general, ele sunt legate de mişcarea Fraţilor întru Duhul Liber, dar se caracterizează prin ignorarea eforturilor făcute începând de la Pseudo-Dionisie şi Ioan Scotus Eriugena pentru a adapta neoplatonismul la creştinism. În plus, în vreme ce *unio mystica* a misticii tradiţionale este o iluminare momentană, Fraţii întru Duhul Liber se consideră metamorfozaţi definitiv şi deţinători de puteri taumaturgice.

Mai interesantă pentru noi este dezvoltarea unei etici a „cavaleríei". În această privinţă, unul dintre faptele cele mai importante ale secolului în domeniul esoterismului occidental este apariţia la Strasbourg a unei grupări de căutători spirituali numiţi „Prietenii lui Dumnezeu". Pe malurile Illului şi sub conducerea laicului Rulman Merswin (1307-1382), o veche mânăstire îi adăposteşte pe doritori, de asemenea laici. Mânăstirea este consacrată definitiv acestei activităţi în 1369. Căutătorii de adevăr stabiliţi aici sunt legaţi în diferite chipuri de Cavalerii Sfântului Ioan cu sediul pe insula Rhodos. Rulman Merswin, conducătorul spiritual al Insulei Verzi, susţine că a primit el însuşi instrucţiuni de la un personaj al cărui nume nu-l va dezvălui niciodată şi despre care se vorbeşte doar ca de „Prietenul lui Dumnezeu, din Oberland". Merswin corespondează cu el: scrisorile lor, păstrate până în zilele noastre, la fel ca şi diferite alte documente ale acestui ordin cavaleresc mistic, constituie o adevărată comoară. Cine este Prietenul lui Dumnezeu, din Oberland? Probabil că nu se va şti niciodată. Totuşi, faptul că după moartea lui Merswin Prietenii lui Dumnezeu n-au mai primit nici un mesaj de la călăuzitorul şi maestrul tăinuit din Oberland îi îndeamnă pe istorici să nu vadă în el şi Merswin decât

una şi aceeaşi persoană. Puţin importă, de altfel. Esenţialul este existenţa acestor „cavaleri în căutare de cavalerie", cum îi numeşte chiar Merswin. Cât despre Oberland, nici localizarea sa geografică nu poate fi stabilită cu certitudine, căci ar putea fi vorba de „ţinutul de sus" al Bernei, ca şi de cel al Alsaciei. Cea mai bună interpretare este în orice caz spirituală. Să reamintim că Merswin e cel care l-a convertit pe Tauler la „interiorism", după care Tauler a devenit unul dintre cei mai mari predicatori ai tuturor timpurilor. Iar Tauler citise de asemenea *Liber de Causis* în traducerea lui Wilhelm von Moerbeke, suferind aşadar în mod indirect influenţa lui Proclus.

Ramón Llull. Pietro d'Abano. Astrologie

Cele trei culmi ale gnozei – în sensul în care o înţelegem aici – din secolul al XIV-lea sunt gândirea lui Meister Eckhart, opera lui Rulman Merswin legată de existenţa Prietenilor lui Dumnezeu şi *Ars magna* a lui Ramón Llull (cca 1235-1315). Acesta din urmă este mai degrabă un om al secolului al XIII-lea, însă cel de-al XIV-lea începe în momentul redactării definitive a lucrării sale *Ars magna* (1305-1308). Născut lângă Mallorca, membru în *tertius ordo* franciscan, Llull se află toată viaţa în căutarea unei „arte" cu valoare universală; el studiază cauzele prime sau *Dignitates Dei*, care sunt numele sau atributele divine, proiect ce se înscrie în tradiţia revigorată de Ioan Scotus Eriugena. Llull renunţă la schemele statice de care se slujeşte Evul Mediu pentru a prezenta diferitele domenii ale cunoaşterii şi legăturile lor strânse, propunând în locul lor structuri şi diagrame destul de abstracte, dar foarte dinamizate (în lipsă de a fi cu adevărat genetice şi dialectice), bazate mai degrabă pe litere decât pe imagini. Or, procedeul care constă în combinarea literelor în scopul „cunoaşterii" şi al iluminării este tipic iudaic, îndeosebi cabalistic. Elementele la care fac trimitere semnele reprezintă concepte religioase, în sensul cel mai extins al termenului, şi date figurând structura universală elementară a lumii în funcţie de felul în care o vede epoca. Figurile din *Ars magna* sunt

deci, prin natura lor ca şi pe cale de consecinţă, utilizabile în scopuri teologice, medicale sau astrologice. Întâlnim aici Demnităţi divine dispuse în structuri ternare, le vedem coborând şi oglindindu-se în creaţie. Această *Ars* se aplică tuturor planurilor posibile şi imaginabile, de la Dumnezeu însuşi până la nivelurile cele mai inferioare ale Naturii, trecând prin îngeri, aştri, cele patru elemente, ea fiind bineînţeles o *ars ascendendi* ca şi *descendendi*.

La sfârşitul secolului al XIII-lea şi începutul secolului al XIV-lea, în această epocă atât de profund marcată de scolastică, *Arta* llulliană apare în opoziţie cu aceasta, ca fiind canalul prin care trece neoplatonismul medieval aşa cum Ioan Scotus Eriugena îi transmisese în felul său torţa, adică un platonism dinamizat şi apropiat de Cabala iudaică pe atunci înfloritoare în Spania. Nu-i deci de mirare că Llull declară război averroismului din vremea sa; în 1311, la conciliul de la Viena, el încearcă, dar fără succes, să-i interzică predarea în universităţile creştine. Llullismul va cunoaşte o vastă răspândire, însă numai cu începere din Renaştere. Nicolaus Cusanus, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola vor prelua din el o bună parte a cunoştinţelor şi metodelor lor. În general, esoteriştii Renaşterii vor asimila llullismul cu diferitele aspecte ale tradiţiei hermetico-cabaliste. Esoterişti ca Höné Wronski (1776-1853), apoi Saint-Yves d'Alveydre (1842-1909), sunt comparabili cu Llull prin acea „căutare a absolutului" întemeiată pe jocuri combinatorii, unul prin schemele sale geometrice, celălalt prin faimosul său „Arheometru". Cu începere din primul deceniu al secolului al XIV-lea, numeroase tratate de alchimie apar sub numele lui Ramón Llull, fiind adesea reeditate în epocile ulterioare. Dar toate sunt probabil apocrife.

În paralel cu astrologia llulliană, cea a contemporanului său Pietro d'Abano (sau Pietro din Padova, 1250?-cca 1317), care se află în relaţii cu Marco Polo şi cu Michele Savonarola şi care scapă ca prin minune de Inchiziţie, conţine o grandioasă concepţie despre Natură. Hermetismul astrologic constituie jumătate din opera sa enciclopedică, a cărei cea mai importantă carte e *Conciliator* (1303), cu Natura sa controlată de stele şi lucrurile sale pline

de zei. Pietro d'Abano e şi autorul unui tratat de fiziognomonie care este o lucrare clasică a genului. Cecco d'Ascoli, zis Francesco Stabili (cca 1269-1327), poet, savant şi astrolog hermetizant italian, are mai puţin noroc, de vreme ce-şi sfârşeşte viaţa pe rugul din Florenţa. În această primă jumătate a veacului, astrologia este mai ales medicală la Augustin din Trento şi Geoffroy din Meaux*. Un „om zodiacal", indicând corespondenţele dintre semnele astrologice şi părţile corpului omenesc, e păstrat la Bayerische Staatsbibliothek din München. La sfârşitul secolului, o operă astrologică pare să le domine pe celelalte, cea a lui Antonius din Monte Ulmi, *De Occultis et manifestis* (sau *Liber intelligentiarum*), în care se amestecă în mod interesant angeologia, spiritele planetare, necromanţia şi teurgia.

Alchimiştii: Dastin, Bonus, Rupescissa, Flamel

În secolul al XIV-lea se înmulţesc personalităţi ca aceea a lui Toma din Bologna, medici de curte care sunt în acelaşi timp alchimişti şi astrologi. După exemplul pelerinului, alchimistul parcurge felurite itinerarii, deoarece el asigură o tranziţie între lumea savantă şi cea a oamenilor mai puţin cultivaţi. El devine cu adevărat mediatorul unor culturi diferite şi am avea de câştigat cunoscând mai bine diversele forme ale statutului său social până la Renaştere. Într-adevăr, literatura alchimică ia realmente avânt, rămânând abundentă până în epoca Luminilor inclusiv. Adeptul cel mai celebru, cel puţin în prima jumătate a secolului, este englezul John Dastin, ale cărui scrieri au fost adesea confundate cu cele ale lui

* Dacă, până la începutul secolului al XII-lea, cărturarii au cunoscut aproape exclusiv, în materie de astrologie, comentariul lui Macrobius la *Visul lui Scipio*, scrierile lui Firmicus Maternus şi comentariile latine la *Timaios*, această ştiinţă se bucură acum de o favoare tot mai mare, datorită traducerii în latină a numeroase texte arabe: în secolele al XIV-lea şi al XV-lea se dezvoltă şi se răspândeşte un cod de semne astrologice distribuite pe corpul omenesc, precum şi reprezentările celor şapte zei planetari flancaţi de „copiii" lor, adică de personaje considerate a reprezenta caracteristicile umane atribuite acestor figuri ale Parnasului.

Arnaldo da Villanova. Dastin corespondează cu papa avignonez Ioan al XXII-lea, care domneşte între 1316 şi 1334, pentru a apăra alchimia a cărei practică fusese condamnată de acesta prin bula *Spondent quas non exhibent* din cauza marii cantităţi de aur alchimic – sau trucat – care circula sub formă de monede false. Există de asemenea o corespondenţă între cardinalul Orsini şi Dastin, precum şi două tratate ale acestui alchimist, *Libellus aureus* şi *Desiderabile desiderium*. Un alt adept, Petrus Bonus, alias Pierre Lombard (a nu se confunda cu teologul din secolul al XII-lea), este autorul unui text celebru, *Pretiosa margarita novella de thesauro ac pretiosissimo philosophorum lapide*. Redactat prin 1330, acest expozeu prolix reflectă epoca unei scolastici suprasofisticate, dar constituie mai ales o mărturie despre ce a devenit piatra filozofală – şi anume o chestiune de credinţă, o formă de mistică şi un obiect de predică, cel puţin în aceeaşi măsură ca un experiment. Înarmat cu pana şi cu referinţele sale mai mult decât cu metale şi retorte, Petrus Bonus este mai cu seamă un teoretician, un speculativ care încearcă să armonizeze filozofia lui Aristotel cu căile Marii Opere. De un interes simbolic evident sunt şi scrierile adeptului Martin Hortulanus, autor al unui comentariu la *Tabula Smaragdina* – denumită pe atunci uneori *Thelesinum*, sau *Telesim*, sau „Secretul lui Hermes" –, care compară procesele alchimice cu crearea lumii. Preocupări asemănătoare se regăsesc la Nicolaus de Comitibus, al cărui *Speculum alchimiae* – apărut sub numele lui Arnaldo da Villanova – conţine un dialog între un maestru şi discipolul său. Aici, o puternică notă religioasă vine să coloreze armonios consideraţii astrologice.

Am văzut că discipolii Sfântului Francisc se interesau adesea de alchimie; faptul ar fi surprinzător din partea unor apostoli ai sărăciei, dacă Marea Artă ar fi definită doar ca un procedeu de fabricare a aurului material. Această admiraţie vie ar confirma mai degrabă faptul că avem de-a face cu o ştiinţă spirituală. La mijlocul secolului al XIV-lea, franciscanul Jean de Rupescissa (sau Jean de Roquetaillade) se bucură de o notorietate considerabilă datorită repetatelor sale întemniţări, profeţiilor sale despre venirea

Anticristului şi tratatelor sale de alchimie. Lui i se datorează o operă clasică a genului, *De consideratione quintae essentiae*, frecvent tradusă şi reeditată până în zilele noastre, uneori sub formă de reproduceri frauduloase, şi care mai poartă şi titlul de *Liber de famulatu philosophiae*. E vorba de ideea, pe larg dezvoltată, că în fiecare lucru acţionează o „chintesenţă", precum şi de teorii referitoare la cele patru elemente şi la Principii. Toate acestea îl anunţă pe Paracelsus. Alchimia lui Rupescissa, practică şi concretă, nu disprețuieşte căutarea unor elixire de prelungire a vieţii; ea este de asemeni foarte spirituală, foarte simbolică. În cartea sa despre chintesenţă se află o descriere a patimilor lui Cristos servind drept *exemplum* al procesului chimic. E adevărat că predicatorii din acea vreme se folosesc cu plăcere de ştiinţele naturale pentru a expune teze de ordin spiritual şi că literaturii îi place să-şi culeagă *exempla* din domenii ale sacrului pentru a ilustra realităţi concrete.

Acelaşi interes îl împărtăşesc şi alţi franciscani, ca Eximeniç din Gerona, ioachimit vizionar. Alchimistul cel mai celebru din întregul Ev Mediu trăieşte ceva mai târziu. Este un francez, care nu-i franciscan, ci laic: Nicolas Flamel (cca 1330-1418), copist, librar, miniaturist parizian. Iată, în câteva cuvinte, frumoasa legendă care îl înconjoară. El descoperă în 1357, spune această legendă, o carte văzută în vis, semnată Abraham Iudeul; pentru a o descifra, face pelerinajul la Compostela în 1378, vizitând în trecere sinagogile. La León îl întâlneşte pe Maestrul Canches, un cabalist evreu care se entuziasmează imediat de căutarea lui Flamel şi hotărăşte să-l însoţească la Paris. Dar Canches moare pe drum, nu însă fără a-i fi dat tovarăşului său o cheie pentru a interpreta cartea. Întors acasă, Flamel o pune la încercare, lucrează trei ani la cuptoarele sale şi izbuteşte Marea Operă (1382). Din acel moment dotează capele, biserici, spitale, dând dovadă de o mare dărnicie. Soţia sa, coana Pernelle, e asociată acestei legende. Perechea era înfăţişată pe portalul capelei Saint-Jacques-de-la-Boucherie, din care a rămas turla numită turnul Saint-Jacques. Frumoasa gestă al lui Flamel a fost povestită de el însuşi – sau mai degrabă în mod apocrif – cu multe amănunte. Rămâne la latitudinea fiecăruia s-o interpreteze cum

crede de cuviinţă, la nivelurile ce se cuvin! Lucrarea care i s-a atribuit, *Le Livre des figures hiéroglyphiques*, este un comentariu al planşelor misterioasei cărţi a lui Abraham Iudeul. Se poate face o apropiere între aceste planşe şi faptul că în secolul al XIV-lea apar primele tratate alchimice cu miniaturi. Ele sunt încă puţine, dar demne de interes, ca acela al lui Constantinus, intitulat *Livre des secrets de Ma Dame Alchimie*.

Divina Comedie. Alchimie şi literatură. Imaginarul cavaleresc

S-a vrut să se vadă alchimie în *Divina Comedie* – compusă începând din 1302 – şi de bună seamă că nu-i nevoie de un mare efort de imaginaţie pentru a discerne în ea, pe alocuri, câte o învăţătură de tip esoteric. Subiectul acestui colosal poem e însuşi Dante (1265-1321), dar materia este universul, surprins în totalitatea sa. Ierarhiile cereşti şi angelice, conul care se termină cu vârful luciferian în centrul pământului, cercurile concentrice şi imaginile ciclice din care e construită cartea amintesc în mod vădit opere deja evocate aici. *Il Convivio*, alt text scris în 1304, distinge (cf. II, 1) cele patru sensuri ale Scripturii; cel de-al patrulea este anagogic, adică în fond esoteric, şi probabil că aşa trebuie citită *Divina Comedie*. René Guénon a vorbit de o relaţie între creştinismul lui Dante şi sufismul esoterizant al lui Ibn 'Arabî. De asemenea, Dante pare să fi fost unul dintre discipolii ordinului Fede Santa, un *tertius ordo* templier; să nu uităm totuşi că, sub anumite aspecte, el e legat de averroism, căci nu doar Sfântul Toma (canonizat în 1323 de papa Ioan al XXII-lea) deţine un loc de cinste în *Paradisul*, ci şi Siger din Brabant. Oricum, *Divina Comedie* reprezintă ultima mare *summa* a Evului Mediu, după care creştinsimul va avea mereu, mai mult sau mai puţin, tendinţa să se fărâmiţeze, să se parcelizeze.

Popularitatea alchimiei e atestată de una dintre *Povestirile din Canterbury* ale lui Chaucer („Povestea valetului canonicului"), dar într-un mod mai semnificativ de o literatură al cărei miraculos se confundă cu gândirea alchimică. „Alchimie de lux" – cum o

numeşte astăzi Daniel Poirion – în care zâna-mamă Mélusine „simbolizează materia, originea tuturor metamorfozelor, deci a oricărei vieţi şi a oricărei bogăţii". Este ceea ce apare în *La Noble Histoire de Lusignan* (1392), roman în proză de Jean d'Arras pe care librarul Couldrette îl va transpune câţiva ani mai târziu în versuri. Aici, romanul se alătură iconografiei care va înflori ceva mai târziu în *Les Très Riches Heures du duc de Berry*, o iconografie emblematică cu care arta hermetică se va ornamenta atât de bucuros ulterior, în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea. Este epoca în care încep să fie desenate cărţi de joc – unul dintre primele jocuri cunoscute apărând pe la 1367 –, a căror importanţă este cunoscută deopotrivă ca manţie şi, mai târziu, o dată cu Tarotul, ca suport de meditaţie simbolică. În romanul lui Jean d'Arras, feeria serveşte mai puţin drept cadru pentru poveşti miraculoase, cât pentru a propune un sistem simbolic de explicare a lumii după corespondenţele universale. Mélusine este Sufletul Lumii, care îl recheamă la datorie pe cavalerul a cărui misiune mântuitoare a fost lăsată neterminată de Perceval. Să mai menţionăm şi *Le Roman de Fauvel*, în care e vorba de macrocosmos şi microcosmos.

Imaginarul călătoriei, adică al periplului iniţiatic, este legat de cvesta cavalerească. Procesul şi execuţia lui Jacques de Molay, ultimul Mare Maestru, marchează sfârşitul Ordinului Templierilor în 1314. Dar mitul Templului va traversa veacurile, afirmându-şi puterea, mai ales în Germania de peste patru secole şi jumătate mai târziu, sub forma masonică a Strictei Observanţe Templiere; în acelaşi timp, în celelalte Rituri înrudite vor prolifera gradele cavalereşti aureolate de esoterism. Drama *Fiii Văii* (1804), capodopera lui Zacharias Werner care va cristaliza aceste aspiraţii romantice, va fi un jalon în istoria întruchipărilor idealului cavaleresc. Când se întâmplă ca Antichitatea greco-romană să fie evocată în operele romaneşti din secolele al XIV-lea şi al XV-lea, e pentru a juca rolul unei „oglinzi" a cavaleríei şi a eroismului. Dar pregnanţa mitului templier, reapariţiile sale permanente exprimă în primul rând căutarea unei tovărăşii fraterne şi iniţiatice. În sfârşit, întemeierea în 1319 a Milităţiei lui Cristos, în Portugalia, pentru a înlocui ordinul

decăzut, corespunde unei vocații a descoperirilor maritime transferabilă bineînțeles pe plan spiritual, în timp ce crearea templierilor fusese legată mai degrabă de o recucerire. Ar fi o dovadă de miopie să se atribuie exclusiv atracției pentru mirodenii și produse exotice marea aventură portugheză către ținuturile de dincolo de mări.

FILOZOFIE, ARTĂ, ROMANESC ÎN ESOTERISMUL SECOLULUI AL XV-LEA

Academia florentină. Marsilio Ficino

Neoplatonismul lui Proclus e încă viu în secolul al XV-lea la Bizanț, cu reprezentantul său cel mai autorizat, Gemistos Plethon. De la Mihail Psellos (1018-1078), cercurile universitare bizantine fuseseră caracterizate de o mișcare filozofică din ce în ce mai autonomă, până în secolul al XV-lea. Această independență, menținută în pofida promiscuității ce domnea între greci și latini în coloniile și centrele lor comerciale din jurul Mării Egee – cel puțin de la ultima cruciadă, la începutul secolului al XIII-lea –, contribuise la ecloziunea spiritului științific și la o pierdere certă a interesului pentru filozofia ocultă. Dar o dată cu Gemistos Plethon, neoplatonismul lui Proclus, care de altfel nu fusese niciodată cu totul abandonat, redevine un subiect de interes. Or, Plethon se duce la Florența cu prilejul unui mare „congres internațional" de filozofie care are loc în 1439. Pentru ocazie, își schimbă numele (Georgios Gemistos) în Plethon, pseudonim adoptat deja de autorul cărții de *Legi*, scriere destinată membrilor unei societăți secrete politeiste și platoniciene. La această pătrundere a neoplatonismului în Italia contribuie cardinalul Bessarion. În acest spirit Cosimo de' Medici îi încredințează, spre 1450, foarte tânărului Marsilio Ficino (1433-1499) crearea Academiei platoniciene florentine. Ficino îl traduce pe Plotin în 1492, aproximativ în aceeași perioadă în care Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) dă, cu faimosul său *Heptaplus*, o interpretare teozofică a Genezei. Dar, mai cu

seamă, Ficino traduce în latină textele din *Corpus Hermeticum*, care tocmai au fost descoperite în întregime, în vreme ce Evul Mediu nu cunoscuse direct decât *Asclepius*. El efectuează această muncă la cererea personală a lui Cosimo, care consideră această tălmăcire mai urgentă chiar decât decât cea a operei complete a lui Platon. În 1463 Ficino termină lucrul, în 1471 apare ediția completă, iar în 1497 el mai traduce și *De mysteriis* al lui Iamblichos. În *De christiana religione* și *Theologia platonica* (1474-1475), acest Platon florentin care este Ficino dezvoltă temele neoplatoniciene ale ierarhiei ființelor, prelungind, deși după alte căi, irenismul filozofic și religios al lui Nicolaus Cusanus.

Alexandru al VI-lea, al cărui pontificat durează din 1492 până în 1503 și care îl susține pe Pico, îi cere lui Pinturicchio să picteze, în apartamentul Borgia de la Vatican, o mare frescă în care abundă simbolurile hermetice și semnele zodiacale. În 1488 pardoseala catedralei Giovanni di Stefano din Siena este incrustată cu o frumoasă operă ce poate fi văzută și astăzi: Hermes Trismegistul, înfățișat ca un bătrân înalt și bărbos, înveșmântat în robă și mantie, purtând pe cap o mitră cu colac, înconjurat de mai multe personaje, cu inscripția: „*Hermes Mercurius Trismegistus Contemporeanus Moysi*".

Pico della Mirandola și homo universalis

Evul Mediu cunoscuse o parte a scrierilor hermetice. Disprețuind alchimia și astrologia, Pico della Mirandola atrage atenția asupra acestor scrieri, în special asupra celor din *Corpus Hermeticum* tradus de Ficino. Dar printre acestea el ține să amestece și Coranul, filozofia islamică și mai cu seamă Cabala iudaică, pe care Occidentul nu și le însușise câtuși de puțin până atunci. În parte datorită lui Pico, pentru care nimic nu dovedește mai bine adevărul religiei creștine decât Cabala și magia – aceasta e formularea uneia dintre faimoasele sale teze –, vom asista pe durata a peste două secole la formarea unei Cabale creștine. Mulțumită lui și lui Ficino, Renașterea va cunoaște orizonturi culturale care nu se mărginesc la Antichitatea clasică, chiar dacă studiată și redescoperită

într-un spirit nou. A merge însă mai departe, până la Renașterea triumfătoare, ar însemna să depășim limitele subiectului de față. Să amintim totuși că imaginea omului propusă de Pico în *Oratio de hominis dignitate*, proslăvire a lui *homo triumphans*, este o apologie a personalității împlinite; departe de a fi specific păgân, acest ideal corespunde și unei teologii a Harului. Este o afirmare a necesității unei filozofii totale, a unei Cunoașteri mai mult decât a unei științe materiale cuceritoare și agresive. *Magia naturalis*, la sfârșitul secolului al XV-lea, exprimă și ea acest efort de reconciliere și de armonizare, corespunzând nevoii de a apropia Natura și religia, în timp ce Hermetismul neoalexandrin contribuie la suscitarea unui universalism religios întemeiat pe acea concordie și acea pace pe care le elogiase mai înainte Nicolaus Cusanus. În paralel, *opus alchymicum*, această ramură privilegiată a hermetismului, își continuă lucrarea mântuitoare a omului și-a Naturii.

O personalitate ca a lui Pico, oricât ar fi ea de excepțională, nu este fără precedent. În anii patruzeci ai acestui secol de intensă efervescență, un tânăr extraordinar, pe nume Fernandus de Cordova, era vestit că ar fi cunoscut toate limbile, că ar fi posedat o memorie uluitoare și doctorate în mai multe discipline! Acest soi de cavaler rătăcitor al universităților și al inteligenței prefigurează, dincolo de Pico însuși, faimosul *homo universalis* al Renașterii. Astrologie, alchimie, medicină „magică" fac deja parte din corpusul cultural al pre-Renașterii, epocă de asemenea marcată, mai mult decât cele dinainte, de credința în demoni și de relațiile lor cu artele secrete, de doctrina virtuților oculte ale lucrurilor naturale – de unde dezvoltarea unei *magia naturalis* –, de fiziognomonie, de chiromanție. Ea mai e caracterizată, într-un domeniu diferit, și de o formă de mistică, *devotio moderna*, care, deja din secolul al XIV-lea, propune o spiritualitate accesibilă oricui, fără speculații, fără medieri, preocupată să rămână pe făgașul ortodoxiei și pentru care *Imitatio Christi*, atribuită lui Thomas a Kempis (1380-1471), rămâne expresia cea mai universal cunoscută. Mistică tristă, de altfel, practic iconoclastă, în mod necesar rezervată câtorva suflete marcate de pecetea austerității și nicidecum de cea a unei libertăți

iscoditoare căutând să descopere printr-unul şi acelaşi demers minunăţiile cerului şi cele ale universului.

Nicolaus Cusanus

În filozofie, apostolul concordiei şi al păcii, cel care prin amploarea vederilor sale domină epoca şi a cărui amprentă se va întipări în mai mare sau mai mică măsură asupra curentelor esoterice moderne, este Nicolaus Cusanus (1401-1464). Hrănit cu operele lui Meister Eckhart şi ale lui Pseudo-Dionisie, el elaborează o teorie a „contrariilor" în care ceea ce este infinit de mare coincide cu ceea ce este infinit de mic şi în care, ca la Sfântul Bonaventura, unicitatea divină coincide cu Trinitatea. Ştiinţă totală, care înglobează şi astrologia –importantă în viaţa lui Cusanus – şi în care *ars coincidentiarum* se distinge net de *ars conjecturarum*, adică de cea a ştiinţei obişnuite; prima corespunde principiului cunoaşterii intelectuale a lucrurilor, a doua – principiului de contradicţie, cel al simplei cunoaşteri raţionale. Cusanus declară război unei matematici şi unei logici închise, statice, şi face să se întrevadă în ştiinţe posibilitatea unor forme dinamice. În felul acesta, el pitagorizează. Intelectul (*intellectus*) vede reunite contrarii pe care numai raţiunea cugetătoare (*ratio*) le declară opuse şi ireductibile. „Docta ignoranţă" – titlul cărţii sale cea mai cunoscută, *De docta ignorantia*, din 1440 – este o formă de cunoaştere superioară, o gnoză, cea a coincidenţei contrariilor sau starea de unitate a tuturor lucrurilor. Linia curbă coincide cu linia dreaptă, ziua coincide cu noaptea. Logica aristotelică e depăşită, redusă la statutul de metodă de lucru, în acest univers vizibil şi invizibil al cărui centru, arată Nicolaus Cusanus în calitate de continuator al cărţii hermetice a celor „XXIV Filozofi", se află pretutindeni, iar circumferinţa, nicăieri. Dacă Pico della Mirandola este ultimul mare „proclusian", poate că Nicolaus Cusanus este penultimul. Regăsim la el ideea că fiecare treaptă din ierarhia universală a fiinţelor conţine toată realitatea posibilă, deşi de fiecare dată sub un aspect diferit. Şi tot lui Proclus pare să-i datoreze Cusanus imaginile sale despre unitatea

şi continuitatea care unesc lucrurile şi corespondentele lor intelectuale. Aplicând teoriile sale diferitelor credinţe omeneşti, Nicolaus Cusanus emite, în *De pace fidei* (1453), ideea unei unităţi fundamentale a religiilor în care îşi află locul lor chiar şi politeiştii, căci în toţi zeii ei adoră tot Divinitatea.

Prezenţa astrologiei şi a alchimiei. Miniaturi şi arte plastice

În anii imediat anteriori Renaşterii, puţini oameni sunt atât de devotaţi astrologiei şi anumitor arte oculte pe cât sunt călugării care, desigur, dau şi teologi – şi inchizitori. Astrologie şi medicină se combină strâns în opera călugărului Jean Ganivet, al cărui *Amicus medicorum* (1431), cu un stil remarcabil de clar, va cunoaşte numeroase reeditări. Operă pe care o prelungeşte cea a lui Conrad Heingarter în a doua jumătate a secolului. Fiziognomonia e reprezentată mai ales de Michele Savonarola (1384-1464), autor al lucrării *Oglinda fizionomiei* şi bunic al reformatorului florentin. În secolul al XV-lea astrologia şi Cabala au mai multă importanţă decât alchimia. Johannes Trithemius (1462-1516) din Würzburg, unul dintre părinţii filozofiei oculte a Renaşterii şi viitorul maestru al lui Paracelsus, anunţându-l totodată şi pe Cornelius Agrippa, nu rezervă decât un loc modest alchimiei. Dacă aceasta pare relativ săracă în cărţi majore, apar totuşi numeroase copii ale unor tratate mai vechi.

Englezul George Ripley îi dedică, în 1470, lui Eduard al IV-lea cartea sa *The Compound of Alchemy* sau „Cartea celor douăsprezece porţi", iar în 1476 *Medulla alchimiae* lui George Neville, arhiepiscop de York, şi el un popularizator în materie. Scrierile lui George Ripley vor fi adesea reeditate ca texte clasice al genului; celebrul *Theatrum chemicum Britannicum*, antologie prezentată de Elias Ashmole în 1652, le va acorda locul cuvenit. Thomas Norton († 1477) va rămâne şi el un clasic, iar Christophe din Paris, popularizator eclectic al alchimiei secolelor al XIV-lea şi al XV-lea, pregăteşte calea marilor *summae* antologice din secolul al XVII-lea.

Clasice au rămas şi tratatele bolognezului Bernardo Trevisano (1406-1490), precum *Liber de secretissimo philosophorum opere chemico*, evocându-l pe Hermes, şi *De chimico miraculo*, roman al peripeţiilor unui căutător al pietrei filozofale. Mai multe cărţi apar sau vor apărea sub numele său, deşi nu sunt scrise de el, căci, în general, se înmulţesc scrierile cu atribuire fantezistă. Astfel, *Cele douăsprezece chei ale filozofiei hermetice* (începutul secolului al XV-lea), asupra căreia vor visa generaţiile viitoare, ar fi opera unui benedictin din Erfurt (Basile Valentin), care, în plus, ar fi descoperit şi antimoniul. Dar nu există nici cea mai mică urmă a existenţei sale înaintea primei tipăriri a unei dintre cărţile lui, în 1602. Alchimia e prezentă în cercurile de la curtea franceză. Se cunoaşte un tratat atribuit lui Carol al VI-lea, interesat de ştiinţa lui Hermes ca şi predecesorul său, Carol al V-lea, şi ca ducele de Berry.

La Bourges, palatul lui Jacques Cœur (1395-1456), argintar al lui Carol al VII-lea, este un „sălaş filozofal" ce face încă şi astăzi obiectul multor vizite şi al unor pelerinaje alchimice. De asemeni, hotelul Lallemant, din acelaşi oraş, e plin de simboluri şi aluzii hermetice. În sfârşit, tapiseriile pe tema *Doamnei cu Licorna*, dintre care cele mai frumoase se păstrează la muzeul din Thermes, la muzeul Cluny din Paris şi la Metropolitan Museum of Art din New York, ţin de un esoterism curtenesc având semnificaţii neîndoielnic alchimice, cu opoziţiile tradiţionale (seria solară a leului, opusă simbolurilor feminine şi lunare ce înconjoară licorna). Chiar dacă gândirea alchimică produce în această epocă puţine cărţi originale, ea invadează domeniul miraculosului. Mascată, ea se oferă perspicacităţii noastre în unele tablouri ale flamandului Hieronymus Bosch (cca 1450-cca 1516), realizate în ultimii ani ai secolului, ca *Ispitirea Sfântului Anton* şi *Grădina deliciilor*.

Secolul al XIV-lea văzuse apariţia câtorva tratate alchimice cu miniaturi, ca acela al lui Constantinus, dar ilustraţia nu începe să se răspândească decât o dată cu începutul secolului al XV-lea, moment ce corespunde realizării a două capodopere ale acestui gen, care sunt *Aurora consurgens* şi, între 1410 şi 1419, *Cartea Sfintei Treimi* – recent studiate de Barbara Obrist. Cea de-a doua, apărută

în sudul Germaniei şi scrisă în germană, este un tratat mistic în care Trinitatea şi patimile lui Cristos servesc la alegorizarea unui conţinut alchimic din care nu lipsesc totuşi reţete destul de banale. Există o frumoasă miniatură a *Ordinall*-ului lui Norton, precum şi texte cu miniaturi ale lui Nicolas Valois, al cărui athanor se păstrează încă la castelul din Flers. Se recunosc în aceste manuscrise simboluri ale masoneriei operative, ca piatra cubică şi compasul, care sugerează existenţa aici a unor legături mai mult sau mai puţin strânse între alchimişti şi corporaţiile de constructori. Să menţionăm, în fine, superba miniatură realizată pe la 1475 în Italia de nord şi păstrată la Biblioteca Naţională din Florenţa.

Simbolica hermetizantă a acestor manuscrise pătrunde şi în alte lucrări, care nu sunt în mod specific alchimice. Ducele Jean de Berry (1340-1416) este Mecena care permite fraţilor din Limburg să ilustreze cu miniaturi ale sale *Très Riches Heures*. Printre aceste miniaturi se află vestitul „om anatomic", la care sunt indicate cu o artă foarte sigură corespondenţele dintre părţile corpului omenesc şi planete sau semnele zodiacale. Deşi căderea îngerilor e rareori tratată de artiştii vremii, în *Les Très Riches Heures* există totuşi un frumos exemplu, amintind invectiva adresată de Isaia lui Lucifer: „Cum ai căzut tu din ceruri, stea strălucitoare, fecior al dimineţii!" Asemenea opere constituie dovada dragostei pentru ştiinţele oculte, pe care Carol al V-lea o împărtăşeşte cu fraţii săi, ştiinţe cărora li se consacră alături de astrologul său Christine de Pişan. Raporturile dintre semnele astrologice şi părţile corpului omenesc îşi sporesc numărul în iconografie; să amintim de *Guildbook of the Barber Surgeons of York* şi de *Compost et Kalendrier des Bergers*. Albrecht Dürer se inspiră poate din ele pentru a realiza gravura în lemn intitulată *Sifiliticul*, în 1496. Dar mai există şi *Heures de Bedford* (1423), basoreliefurile lui Agostino di Duccio (templul Malatestiano din Rimini), numeroasele gravuri reprezentând „roţi ale norocului", „lunile şi decanii" lui Francesco di Cossa, de la palatul Schifanoia, sau ale ducelui Borso d'Este, de la Ferrara (pe la 1470); precum şi extraordinarul manuscris italian în culori, *De sphaera*. Catedrala din Florenţa adăposteşte un tablou

de Domenico de Michelino (1465), care îl înfăţişează pe Dante într-un decor cosmic. Şi am menţionat deja fresca lui Pinturicchio, de la Vatican.

O frumoasă mărturie lăsată în acest domeniu de începutul Renaşterii este *Primavera* lui Botticelli, pictată în 1478. Bineînţeles, conţinutul polisemic al acestei opere fascinante nu se lasă pătruns dintr-o dată şi îngăduie diverse interpretări. Dar departe de a fi contradictorii, ele pot să se completeze şi să se clarifice reciproc. Să fie vorba de un horoscop la adresa destinatarului său, tânărul văr al lui Lorenzo Magnificul? Cadou hermetizant, întru totul conform curentului gândirii ficiniene, el duce cu gândul, după cum a observat Pierre Francastel, şi la calendarele ilustrate ale epocii. Dar, mai cu seamă, figurează aici Hermes-Mercur şi, sub formă de înger, *spiritus mundi*, un *spiritus* care în acest caz este canalul influenţei stelare, astfel încât Frances A. Yates a putut numi acest tablou un adevărat talisman magic, o „figură a lumii".

Astrologia filozofică întruchipează astfel spiritul barocului gotic, în vogă încă de la sfârşitul secolului al XIV-lea, în sensul că ea exprimă aceeaşi orientare către forme de suprarealitate spirituală şi un refuz similar al rânduielilor de neclintit. În mod curios, cu începere din acest moment geometria arhitecturală este cea care are tendinţa de a încremeni, în vreme ce mai înainte catedralele proscriau liniile drepte şi unghiurile drepte. Dar în celelate domenii prevalează sărbătoarea şi romanescul, concomitent cu obsesiva prezenţă a morţii. Serbări şi costume ciudate sub domnia lui Carol al VI-lea, şi acel roman al sufletului care este *Devotio moderna*. Suso nu e oare, întâi şi întâi, propriul său romancier? Astrologia nu este oare romanul ursitei, datorită căruia omul e legat de un ansamblu de forţe îndepărtate? Ea extinde limitele individului la dimensiunile cosmice, pregătind calea marii teozofii creştine, îndeosebi de tip germanic, cea a lui Jacob Böhme (1575-1624) şi pe care o va prefigura Valentin Weigel (1533-1588). Secolul al XV-lea se înflăcărează încă pentru cavaleríe, această altă formă de suprarealitate care cultivă cu atâta plăcere emfaza simbolică, hiperbola epică şi straniul, trei caracteristici prin intermediul cărora mediilor

aristocratice le place să se definească sau să se regăsească. Dar ea nu este numai atât, în ea trebuie să se vadă mai presus de orice un model inițiatic de spiritualitate.

Lâna de Aur, romane inițiatice și Preotul Ioan

Anul 1429 este cel al instituirii de către Filip cel Bun, duce de Burgundia, a Ordinului Lânii de Aur, sub pretextul oficial al combaterii sarazinilor – ceea ce aceşti cavaleri nu vor realiza niciodată de altfel. Ordinul posedă un frumos simbolism vestimentar şi ritualic la care vor visa generații de alchimişti, cel puțin până în secolul al XVIII-lea. El va servi, după cum îl îndeamnă numele, şi la relansarea mitului lui Iason în imaginarul european, mit ce va sluji drept structură paradigmatică şi figurativă însuşi *opus*-ului alchimic, drept temă romanescului pre-Renaşterii, şi drept schemă inițiatică începând din secolul al XVI-lea. Pe la 1460, Raoul Lefèvre scrie un roman intitulat *Histoire de Jason* în care, bineînțeles, aurul – alchimic sau spiritual – prezintă interesul principal, minunățiile etalate de povestire reducându-se la acest numitor comun.

În paralel cu ordinele cavalereşti se creează, ici şi colo, ordine inițiatice. Mai mult decât la curtea ducelui Jean de Berry, să ne gândim la cea a lui René d'Anjou (1409-1480). Rege al Neapolelui şi Siciliei, rege al Ierusalimului, el întemeiază un ordin a cărui deviză este *loz en croissant* („slavă în semilună"), dar scrie şi lucrări în care se reunesc esoterism şi mistică, precum *Le Livre du Cuer (= Cœur) d'Amour épris* (1475). Artişti şi scriitori lucrează pentru el într-un acelaşi spirit de sincretism cultural, printre ei numărându-se Pierre Chastellain, autor al unui *Temps perdu* (1445), apoi al unui *Temps recouvré* (1455), şi care practică el însuşi alchimia, în legătură cu care ştie să-i citeze pe autorii valoroşi. *Visul lui Polifil* (*Hypnerotomachia Poliphilii*, Veneția, 1499), de Francesco Colonna, ilustrat cu frumoase gravuri în lemn, este, la sfârşit de secol, ca o sinteză alegorică a acestor mari mituri. Găsim în ea, după schema împrumutată de la Dante, femeia idealizată, care apare în chip de călăuză a bărbatului în periplul său inițiatic.

Portugalia continuă această căutare lansându-se în expediții cât se poate de reale când supușii lui João al II-lea visează la faimosul Preot Ioan, care nu conteneşte să alimenteze imaginarul lusitan. Celebrul Henric Navigatorul (1394-1460) pleacă în căutarea acestui misterios personaj; se crede că țara în care locuieşte este Etiopia, unde el e văzut ca un paznic al Graalului venit din Asia, un rege tăinuit, împăratul zilei de pe urmă. Dar dacă, de fapt, e vorba de-o amăgeală în legătură cu singura istorie obiectivă, un adevăr de un alt ordin poate fi perceput: „Preotul Ioan este regele-preot ideal pentru regatul ioanic" (Henry Corbin). El prefigurează şi sebastianismul, dar poate reprezenta şi paradigma „Superiorilor Necunoscuți" în care se va vrea să se creadă în cursul istoriei moderne şi cărora miticul Christian Rosencreutz, în zorii secolului al XVII-lea, le este unul dintre avataruri.

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY

CREDINȚĂ ȘI CUNOAȘTERE LA FRANZ VON BAADER ȘI ÎN GNOZA MODERNĂ*

Credință și cunoaștere. *Glaube und Wissen.* Există o familie de spirite pentru care cele două noțiuni sunt indisociabile. Din această familie fac parte gânditorii gnozei – în sensul larg –, cu toate că există și o gnoză fără Credință. Printre „gnostici", cei ce sunt numiți „teozofi" în creștinătatea noastră modernă tind să stabilească o legătură strânsă între Credință și cunoaștere, între a crede și a ști.

MIZELE

Sfântul Pavel apropie aceste două noțiuni: „Iar credința este o fermă asigurare (*substantia*) a lucrurilor la care nădăjduim, o demonstrație (*argumentum*) a celor pe care nu le vedem [...]. Prin credință pricepem (*intellegimus*) că lumea a fost întemeiată de cuvântul lui Dumnezeu, astfel încât ceea ce nu se vede a fost făcut din lucruri care se văd"[1]. Iar *Dicționarul teologiei catolice* definește

* „Credință și cunoaștere..." a fost prezentat, înainte de a fi publicat, la conferința „Foi et connaissance" organizată de Centre d'études supérieures de la Renaissance la Tours, în mai 1976.

[1] Evrei, 11, 1 și 3 (trad. de SEGOND). În Biblia de la Ierusalim, citim: „Iar credința e chezășia bunurilor nădăjduite, dovada realităților ce nu se văd [...]. Prin credință, pricepem că lumile au fost create de un cuvânt al lui Dumnezeu, astfel încât cele ce se văd provin din cele ce nu pot fi văzute." [În versiunea românească

Credința drept un asentiment *intelectual*, deși produs sub influența voinței. Dar atunci „în ce" anume credem? În Cristos înviat din morți, conform unor texte revelate; ca atare, nu există credință fără o anumită învățătură primită, fie ea și una foarte simplă, căreia îi dăm asentimentul nostru, deci fără nici o cunoaștere. La ce se referă această cunoaștere? La raporturile dintre acel eveniment (Întruparea, Învierea) și persoana mea, dar și dintre el și lume, și, pe cale de consecință, la caracterul de acum înainte foarte special al raporturilor dintre mine și lume. În funcție de temperamentul meu mă simt, din acest moment, implicat în mod fundamental fie pe planul moral (faptele), fie pe cel al cunoașterii, fie pe ambele deopotrivă. Pentru mulți credincioși, Credința nu poate decât să creeze dorința de cunoaștere, căci ei năzuiesc să cunoască ceea ce iubesc, iubirea lor fiind totodată mijloc de cunoaștere. Ce anume ne îngăduie o tot mai bună cunoaștere? Învățătura primită, reflecția și iluminarea. Dozarea acestor trei mijloace de cunoaștere îi conferă fiecărui credincios o poziție religioasă unică, cu atât mai distinctă cu cât, pentru unii, ucenicia cunoașterii sau (și) priceperea – priceperea de a acționa, fie că vorbim de angajare socială sau de teurgie – sunt inseparabile de cunoașterea însăși. Iată de ce Credința [*Foi*], care nu există fără o angajare a ființei, se prezintă adesea ca o credință [*croyance*] în mișcare, adică o aprofundare neîncetată a dogmei care e în același timp obiect și instrument de cunoaștere.

Mai întâi ai Credința, apoi citești textele. Dar lucrurile nu stau întotdeauna așa; situația inversă este poate frecventă. Nu contează: esențialul, pentru ca Credința să înflorească în și prin cunoașterea la care invită textul, rămâne practicarea unor lecturi la mai multe niveluri: literal, alegoric, anagogic. Teozoful se interesează aproape în exclusivitate de cel de-al treilea, străduindu-se să urmărească, să readucă datul din Scripturi până la sensul său originar, să-l „origineze" grație iluminării interioare și unei speculații

---

a Bibliei (trad. G. Galaction), același text este următorul: „Iar credința este încredințarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor celor nevăzute [...]. Prin credință pricepem că s-au întemeiat veacurile cu cuvântul lui Dumnezeu, de s-au făcut din nimic cele ce se văd" (n. trad.).]

întemeiate pe omologii – *imaginatio vera* care se prezintă ca hermeneutica prin excelență, acea *ta'wîl* despre care vorbește Henry Corbin în legătură cu teozofiile șiite. Acesta e motivul pentru care teozofia creștină are tendința atât de marcată să identifice cunoașterea și mântuirea, cu atât mai mult cu cât Sfântul Pavel însuși dă impresia că își absolvă propria cutezanță: „Duhul toate le cercetează, chiar și adâncurile lui Dumnezeu."

Teologul și teozoful, acești doi oameni care pot avea aceeași Credință, nu se aseamănă întru totul; deosebirea se referă la natura cunoașterii (*das Wissen*) și la metodele care duc la ea. Teologul caută să definească Credința [*la Foi*], raționează pe baza datelor credinței [*de la croyance*], a implicațiilor lor în viața oamenilor; el se străduiește să precizeze, să delimiteze, să circumscrie. Teozoful nu se deosebește de ceea ce studiază, la el orice lărgire a sferei cunoașterii se însoțește cu o schimbare a ființei. El procedează prin identificare, *joacă* dramele cosmice. Discursul pe care îl rostește, „recitativul" pe care îl modulează nu par a fi propria sa operă, ci mai degrabă aceea a unui înger căruia el i-ar fi doar organul. În sfera sa niciodată delimitată, el născocește – regăsește – articularea arhetipurilor și a mitemelor, *mimează* rolul spiritelor, al oamenilor și al elementelor; și, mai cu seamă, se interesază *în același timp* de Natură, observată în detaliile ei cele mai infime, pentru a surprinde omologiile dintre toate nivelurile lumilor vizibilă și invizibilă.

Constituirea unei științe profane ce se dorea separată de celelalte domenii ale cunoașterii fusese una dintre inovațiile majore ale secolului al XIII-lea. Tocmai împotriva acestei separări se ridică numeroși teozofi occidentali, dezvoltând o *Naturphilosophie* la care îi predispune una dintre vocațiile profunde ale teozofiei: interesul acordat Naturii și tuturor manifestărilor sale. Reforma nu a remediat această segregare, după cum nu a remediat nici legătura – ce se dovedește artificială – ființei și a valorii cu „principiile" Istoriei; ea s-a mărginit să incrimineze segregarea sacrului și a valorilor culturale în sânul unei clase privilegiate[1]. Pe de altă

[1] Cf. Gilbert DURAND, *Science de l'Homme et Tradition. Le nouvel esprit anthropologique*, Paris, Sirac, 1975, pp. 27 *sq.*; reed. Paris, Berg International, 1980.

parte, dacă gândirea scolastică ţinea seamă de raţiunea şi de libertatea omului, problema sa rămânea esenţialmente cea a cunoaşterii lui Dumnezeu în cadrul unei filozofii preocupate de Logosul platonician şi mai ales de un raţionalism aristotelic. Luther a vrut să opună acestui principiu raţional al cunoaşterii principiul iraţional al Credinţei: poţi crede fără a cunoaşte, dai ascultare auzind chemarea cuvântului. Prăpastia dintre raţiune şi Credinţă nu a făcut decât să crească; dar cum Luther se descotorosise de o cunoaştere raţională, luteranii s-au îndreptat în mod firesc spre teozofie, căutând cunoaşterea printr-un mariaj între speculaţie şi iluminare. Nu s-a omis să se sublinieze caracterul „organic" al gândirii lui Luther, dorindu-se a se demonstra că practica unei speculaţii alchimice şi chiar astrologice nu avea nimic surprinzător în cazul luteranilor[1]. Ceea ce nu-i împiedică pe unii luterani să opună chiar şi în ziua de azi filozofia naturii a unui Paracelsus teologiei omniprezenţei lui Cristos în lumea naturală şi, în general, teologiei Revelaţiei[2]. O carte precum *Nunta chimică a lui Christian Rosencreutz* (1616), de J.V. Andreae, câştigă mai uşor bunăvoinţa unui luteran ca J.W. Montgomery, care vede în aspectul alchimic al lucrării o aplicare licită a Credinţei la ştiinţă şi posibilitatea ştiinţei de a da seama de Credinţă; dar Montgomery privilegiază nivelul teologic faţă de nivelul alchimic (şi, firesc, psihologic)[3].

Credinţa ce se iluminează prin cunoaşterea Naturii este mai mult, ce-i drept, o idee favorită a lui Paracelsus – acest celebru medic contemporan cu Luther, profund indiferent faţă de religiile constituite şi care nu poate fi considerat luteran. Toată teozofia ulterioară va reţine teoria sa despre cele două făclii călăuzitoare: cea a Naturii, cognoscibilă prin „semnăturile" (*signatura*) sale, şi Biblia (sau graţia divină). Dumnezeu vrea să fie cunoscut în operele

---

[1] John Warwick MONTGOMERY, *Cross and Crucible; J.V. Andreae, Phoenix of the Theologians*, Haga, Nijhoff, 1973, t. I, p. 21: *„Luther's thought was profoundly «organic» in character, as Joseph Sittler has shown in his* Structure of Christian Ethics" (Baton Rouge, La., Louisiana State University Press, 1958, citat de MONTGOMERY, p. 21).

[2] Este cazul lui MONTGOMERY, *op. cit.*, t. I, pp. 197 *sq.*

[3] *Ibid.*, t. II, pp. 273 *sq.*

sale. La fel, Figulus (*Pandora magnalium naturalium aurea*, 1607) spune că există trei cărți: natura (macrocosmosul), omul (microcosmosul) și Biblia. Fiindcă operele Naturii înfățișează, chiar și în mod nedesăvârșit, reflexul vizibil al operei invizibile a lui Dumnezeu. Natura ne expune semnele prin intermediul cărora Dumnezeu ne face favoarea de a ne oferi imaginea fugitivă a Înțelepciunii sale, a *magnalia*-urilor sale: „În lucrurile eterne, Credința este aceea care face vizibile operele; în cele trupești invizibile, lumina naturii este cea care dezvăluie lucrurile vizibile"[1]. Experiența (*Erfahrung*) în viziunea lui Paracelsus trebuie să arate zilnic zădărnicia unei pseudo-cunoașteri întemeiate doar pe raționamentul logic (*logika*): „*Je gelehrter, je verkehrter!*"*. Pentru a-l cunoaște pe Dumnezeu și pentru a ști să vindeci bolile, căutarea *peceților* și a forțelor invizibile ale Naturii valorează mai mult decât reflecția pur abstractă. Ceea ce a creat Dumnezeu conține într-adevăr mai multă cunoaștere (*Wissen und Erkanntnuss*) decât posedă rațiunea noastră lăsată de una singură. De aceea îl regăsim pe Dumnezeu în creația Sa, după cum toate părțile universului sunt reprezentate în om – în vreme ce logica formală profesată de Aristotel sau Galen, nou-venită în istoria cunoașterii, rămâne improprie pentru studiul Naturii și chiar îl contrazice.

Pentru Friedrich Christoph Œtinger, marele teozof german din secolul al XVIII-lea, esența religiei personale este acea *cognitio centralis* care îl ajută pe creștin să vadă dincolo de inevitabilele polarități ale existenței, să găsească astfel pacea și fericirea în recunoașterea intenției divine a unei armonii ultime[2]. În al său

---

[1] Citat de Walter PAGEL, *Paracelse. Introduction à la médecine philosophique de la Renaissance*, Paris, Arthaud, 1963, p. 67. „*In den Ewigen dingen macht der Glaube alle Werk sichtbar; in den leiblichen unsichtbarlichen dingen macht das liecht der Natur alle ding sichtbar*" (citat în *ibid.*, p. 126).

* Despre acest proverb, cf. Carlos GILLY, „Das Sprichwort «Die Gelehrten die Verkehrten» oder der Verrat der Intellektuellen im Zeitalter der Glaubensspaltung", pp. 229-375, în *Forme e destinazione del messagio religioso*, editat de A. Rotondo, Florența, L.S. Olschki, 1991.

[2] Cf. excelentul rezumat al lui F. Ernest STOEFFLER, *German Pietism during the Eighteenth Century*, Leiden, E.J. Brill, 1973, p. 116.

Dicţionar etimologic şi emblematic, Œtinger a rezervat un articol cuvântului *Wissen* şi unul cuvântului *Glaube*. „A şti", spune el, înseamnă „a vedea (înţelege, pătrunde) un lucru în conformitate cu toate părţile sale"[1]. Astfel, va spune Novalis, superstiţia constă în a lua o parte drept Tot – ba chiar drept Dumnezeu însuşi[2]. La articolul *Glaube*, Œtinger dă explicaţia că Credinţa constă îndeosebi „nu în a suprima ordinea silogistică a gândurilor, ci în a o însufleţi"[3]. Lui Novalis i se întâmplă să folosească un cuvânt cheie: *Illudieren*. Credinţa este *Illudieren*, ceea ce înseamnă că se avansează ipotetic şi imaginar o idee, în aşteptarea unei eventuale verificări. Orice cunoaştere autentică presupune această anticipare (*a priori*) a cunoaşterii autentice: Credinţa este cunoaştere la distanţă, dar cunoaşterea este cunoaştere a prezentului. Succesul cunoaşterii se bazează în acest caz pe puterea Credinţei, care înarmează şi întăreşte energia noastră. Novalis depăşeşte aici învăţătura din Epistola către Evrei, deoarece pentru el nu mai e vorba într-atât de speranţă, cât de certitudine. El mai scrie: „Credinţa este acţiunea voinţei asupra inteligenţei"; precum şi următoarea frază, surprinzătoare pentru cine îşi face o idee superficială despre romantismul german: „Sunt convins că prin inteligenţa tehnică rece şi printr-un calm simţ moral se ajunge mai degrabă la adevăratele revelaţii, decât prin intermediul imaginaţiei [fanteziei], care pare să ne conducă doar pe tărâmul fantomelor, aceşti antipozi ai adevăratelor ceruri"[4]. Într-adevăr, totul rămâne simplă credinţă şi iluzie, greşeală şi falsitate, atâta timp cât nu suntem capabili să legăm

---

[1] *Etymologisches und emblematisches Wörterbuch*, 1776; reed., Hildesheim, Olms, 1969.

[2] Theodor HAERING, *Novalis als Philosoph*, Stuttgart, Kohlhammer, 1954, cap. X.

[3] ŒTINGER, *Dicţionar etimologic şi emblematic*, articolul „*Glaube*": „*Gott und die syllogistische Ordnung der Gedanken nicht aufheben, sondern beleben*" (Gal. 3, 21).

[4] Despre toate acestea, cf. Th. HAERING, *op. cit.*, pp. 332 *sq.* „*Glauben ist Wirken des Willens auf die Intelligenz. Ich bin überzeugt, daß man durch kalten technischen Verstand und durch ruhigen moralischen Sinn eher zu wahren Offenbarungen gelangt, als durch Phantasie, die uns bloß ins Gespensterreich, diesen antipoden des wahren Himmels, zu leiten scheint*" (*ibid.*, p. 334).

de totalitatea ultimă – de absolut – ceea ce presupunem. Iată de ce orice cunoaştere (*Erkennen*) apare ca o lărgire (*Erweiterung*), o *Hinausschiebung* a domeniului Credinţei şi înseamnă, de fapt, presupunerea unor noi intermedieri (*Setzen neuer Vermittelungen*); aceste rezultate intermediare (*Mittelresultate des Prozesses*) constituie esenţialul procesului cognitiv, care este deci o Credinţă continuată (*fortgesetzter Glaube*). Dacă acest proces infinit şi mereu aproximativ ar ajunge să înceteze, cunoaşterea însăşi ar înceta să mai existe[1].

FRANZ VON BAADER

Printre gânditorii gnozei creştine moderne, Franz von Baader este probabil cel care a vorbit cel mai mult despre raporturile dintre Credinţă şi cunoaştere. Mai multe opuscule al căror autor este dovedesc, chiar prin titlurile lor, importanţa pe care o acorda Baader acestei teme de reflecţie: *Tot ce se împotriveşte pătrunderii religiei în domeniul cunoaşterii sau nu favorizează această pătrundere vine de la rău* (1825); *Despre nevoia, introdusă de epoca noastră, a unei uniuni mai profunde a ştiinţei şi a religiei* (1825); *Despre comportamentul cunoaşterii faţă de Credinţă* (1833); *Despre dezbinarea Credinţei şi a cunoaşterii religioase, ca rădăcină spirituală a decadenţei societăţii religioase şi politice în epoca noastră, precum şi în toate timpurile* (1833); *Despre legătura solidară care uneşte ştiinţa religioasă şi ştiinţele naturale* (1834)[2]. Desigur, el reia această temă şi în alte lucrări, încât e lesne de înţeles

[1] *Ibid.*, p. 96.

[2] *Alles, was dem Eindringen der Religion in die Region des Wissens sich widersetzt oder selbes nicht fördert, ist vom Bösen* (1825); *Über das durch unsere Zeit herbeigeführte Bedürfnis einer innigern Vereinigung der Wissenschaft und der Religion* (1825); *Über das Verhalten des Wissens zum Glauben* (1833); *Über den Zwiespalt des religiösen Glaubens und Wissens als der geistigen Wurzel des Verfalls der religiösen und politischen Societät in unserer wie in jeder Zeit* (1833); *Über den solidären Verband der Religionswissenschaft mit der Naturwissenschaft* (1834).

de ce Eugène Susini, în teza sa despre Franz von Baader, a consacrat un capitol „problemei cunoașterii" la Baader[1]. Să ne limităm la câteva puncte esențiale, semnificative pentru gândirea gnostică a lui Baader, preluate din diferite părți ale operei sale și dintre care unele, după câte știu, n-au fost relevate până acum.

Baader reia ideea baconiană de *harmonia luminis naturae et gratiae* pentru a-i conferi o fundamentare solidă, conformă aspectului organicist al propriei sale teozofii[2]. Acest proiect se anunță încă din operele de tinerețe și putem să considerăm împreună cu Eugène Susini că „toată opera lui Baader, îndeosebi cu începere din 1822, luptă pentru reconcilierea acestor două aspecte ale vieții spirituale: speculația și credința"[3]. La cugetarea lui Pascal: „Toată demnitatea noastră constă în gândire", Baader adaugă că a gândi este în natura însăși a omului și că Mefisto urăște speculația[4]. Atitudinea propovăduită de Mefisto atrage după sine un divorț între Credință și cunoaștere, ale cărui consecințe se fac simțite în alte domenii; este începutul unei degradări, individuale sau colective[5]. Pentru Baader, orice cercetare începe cu Credința –spre deosebire, remarcă el, de Descartes și de „toți filozofii noștri", care încep cu îndoiala sau necredința; căci Credința stimulează cercetarea, o poartă, o călăuzește, o sprijină. „Vorba de duh" a lui Rousseau („încetezi să mai simți când începi să gândești") este falsă[6]. Este și periculoasă, deoarece contribuie, spune Baader încă din 1794, la edificarea unui sistem de morală și de religie pentru minte, și a

---

[1] Eugène SUSINI, *Franz von Baader et le romantisme mystique, III, La Philosophie de Franz von Baader*, t. II, Paris, J. Vrin, 1942, cf. în special pp. 71-133. Cf. și STAUDENMAIER, „Über das Verhalten des Wissens zum Glauben bei Fr. von Baader", pp. 179-181, in *Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie*, 2, 1834.

[2] Cf. în special *Über den solidären Verband...*, *op. cit.*, t. III.

[3] E. SUSINI, *op. cit.*, p. 84.

[4] Cf. *ibid.*, p. 102.

[5] *Sämtliche Werke*, editate de Franz Hoffmann, 1851-1860, reed. anastatică, Aalen, Scientia Verlag, 1963, XVI volume. Desemnate în continuare cu sigla *SW*. Cf. Indice, t. XVI, „*Glaube*". Mefisto este aici personajul din *Faust* al lui Goethe.

[6] *Ibid.*, VI, 139 *sq.* BAADER citează de mai multe ori, în opera sa, această remarcă a lui Rousseau.

altuia pentru inimă, în vreme ce adevărata lumină concentrată arde ea însăşi mai mult decât „căldura întunecată“[1] . El va adăuga mai târziu că dragostea şi cunoaşterea (*Erkenntniss*), care este lumină, nu devin autentice decât în unirea sau în concreteţea lor. Aşa cum sticla lasă să treacă razele de lumină, dar nu şi radiaţia căldurii, şi nu ne dă aşadar decât o lumină ireală, tot aşa focul încătuşat în tenebre nu este decât o incandescenţă devoratoare. Dacă mintea este organul luminii, inima este cel al sentimentului – al căldurii[2].

Trebuie să dăm dovadă de cutezanţă: în loc să ne pierdem timpul întrebându-ne dacă şi cum putem şi trebuie să înotăm, e mai bine să intrăm în apă invocând numele lui Dumnezeu, decât înconjurându-ne cu instrumente de învăţat[3]. Sentimentul şi filozofia merg mână în mână: „Cu cât sentimentul e mai superficial, cu atât şi speculaţia e mai superficială[4]. La fel, „sentimentul şi cunoaşterea, Credinţa şi contemplaţia (*Schauen*) nu se exclud, ci se completează, se dezvăluie în concreteţea lor[5]. Baader nu are decât dispreţ pentru un misticism pur sentimental, pe care-l numeşte adesea „pietism“ şi pe care i se întâmplă să-l califice (în franceză) drept „*religion des femmelettes*“; el nu conteneşte să repete că „ştiinţa“ trebuie să virilizeze sentimentalitatea religioasă şi că este destul de dificil, în secolul al XIX-lea, să te ţii departe atât de oile pioase, cât şi de ţapii cuprinşi de impietate[6]. Credinţa religioasă este un omagiu, o expresie a admiraţiei (*obsequium*) care ţine de ordinea raţională; în studiul său consacrat lui Lamennais, Baader reia o formulare din Scriptură („*rationabile sit obsequium vestrum*“) şi observă în această privinţă că „credinţa raţională“ (*Denkglaube*) nu i se pare a fi ceva nou[7]. Suntem departe de „*Credo quia absurdum*“.

---

[1] *SW*, XI, 434.

[2] *SW*, IX, 11; XI, 284 *sq.*

[3] *SW*, VIII, 205.

[4] „*Je flacher das Gefühl, desto flacher die Spekulation*“, *ibid.*, VIII, 187, citat de E. SUSINI, *op. cit.*, p. 93; cf. şi *SW*, VIII, 207.

[5] „*Gefühl und Wissen, Glauben und Schauen treiben sich nicht einander aus, sondern ergänzen und bewähren sich in ihrer Concretheit*“ (*SW*, IX, 305).

[6] Cf., de exemplu, XV, 405, 419.

[7] Citat de E. SUSINI, *op. cit.*, p. 128. *SW*, V, 244.

Sprijinindu-se pe autoritatea lui Theodoret, Baader mai spune că credința oarbă e sursa tuturor greșelilor, a tuturor nenorocirilor din sânul Bisericii[1]. Într-un mod și mai interesant, el explică, în *Despre comportamentul cunoașterii față de Credință*, că omul știe doar în măsura în care se știe „știut". Ochiul spiritual, spune într-adevăr Platon, nu vede, nu se descoperă decât într-un alt ochi spiritual; la fel, cunoașterea noastră nu vine, cum susțin raționaliștii, *per generationem aequivocam*, nici de la noi înșine, ci *per traducem*, adică prin participare reală, inserare (*Theilhaftwerden, Eingerücktwerden*) la și într-o viziune și o cunoaștere care există și ne privesc *a priori*. Caracterul lor originar, superior sau central i se manifestă individului prin stabilitatea sa (ubicuitatea și „veșnicia" sa), în interior și în exterior. Centrul și periferia, „mărturia" internă și externă, evenimentele secrete și cele publice nu pot și nu trebuie să fie vreodată separate. Are dreptate Malebranche, care spune că noi vedem totul în Dumnezeu, printr-un ochi divin pierdut în momentul căderii, dar care ni s-a deschis din nou prin Revelație și de care nu ne slujim deloc, preferând să folosim ochiul nostru animal. Sunt văzut, deci văd, spune abatele Bautain. Sunt gândit, deci gândesc. Sunt vrut – dorit, iubit –, deci vreau, doresc, iubesc. Așa cum mișcările mele se sprijină pe ceva mobil, căci ceea ce se mulțumește să-mi reziste nu face decât să mă rețină fără a-mi da un sprijin real, tot așa motivația voinței mele nu poate fi ea însăși decât tot o voință; astfel, libertatea de mișcare a rațiunii mele nu poate fi decât de o natură și mai resonabilă, care știe mai bine să mă înțeleagă și să se facă înțeleasă de mine[2]. Credința în Dumnezeu a omului (credință pe care o posedă și demonii), spunea deja Baader în 1822, în *Fermenta cognitionis*, se bazează pe cunoașterea de către noi a faptului că suntem văzuți, știuți, ca și pătrunși cu privirea (*durchgesehen*) de cineva pe care noi nu-l vedem[3].

---

[1] *Ibid.*, X, 190.

[2] *SW*, I, 348; cf. și pp. 369 *sq.* Abatele BAUTAIN este autorul lucrării *Enseignement de la philosophie en France*, Strasbourg, 1833.

[3] *SW*, II, 183.

Apropierile omologice de care Baader se foloseşte frecvent îi luminează poetic gândirea. E vorba de anumite pasaje pe care le consacră luminii, mai cu seamă când explică, în 1834, că orice lumină este ea însăşi o viziune sau un ochi, la fel cum ochiul este o lumină – deşi logicienii şi opticienii se încăpăţânează să vorbească de o lumină care ar fi ea însăşi oarbă. Cel care a sădit urechea oare n-ar trebui să audă? – va argumenta Franz Hoffmann comentându-l pe Baader. Cel ce a plămădit ochiul oare n-ar trebui să vadă? (Psalmul 93, 9; Pilde, 20, 12). Şi Baader observă că Isus Cristos nu credea, ci privea (*schaute*) – de aceea nu putem crede decât în El. El e contemplatorul (*Schauender*), lumina lumii[1]. Nu e deci vorba de un sentiment obscur şi subiectiv sau incomunicabil, ci de o cunoaştere comunicabilă care întemeiază Credinţa, o condiţionează, spune Baader în 1828 într-un *Curs de dogmatică speculativă*; fără această cunoaştere nu s-ar putea vorbi de caracter obligatoriu (*Verbindlichkeit*) al Credinţei, nu s-ar putea vorbi de nici o Credinţă care să fie lege, de nici o necredinţă care să fie păcat. Credinţa şi cunoaşterea sunt ca mişcarea şi repausul. Omul nu poate crede decât ştiind, nu poate şti decât crezând. Atâta doar că nu trebuie să caute să creadă acolo unde trebuie să ştie, şi nici să vrea să ştie acolo unde trebuie să creadă. Obiectul Credinţei fiind o doctrină (o cunoaştere) sau un fapt, Credinţa nu se opune necredinţei, după cum nici cunoaşterea nu se opune ignoranţei; adevărata Credinţă se opune celei false, adevărata cunoaştere se opune falsei cunoaşteri[2]. E o greşeală din partea teologilor şi a filozofilor, scrie Baader în 1832, să susţină că necredinţa ştiutoare (*wissend*) se opune Credinţei ignorante, căci omul nu poate refuza să creadă într-un lucru decât dacă crede în altul[3]. În 1833, în studiul consacrat raporturilor dintre credinţă şi cunoaştere, Baader revine asupra noţiunii de mişcare: credinţa este pentru cunoaştere ceea ce este mişcarea pentru fundamentul ei (*Begründung*). Căutarea unui sprijin pentru a face o mişcare, găsirea unui motiv pentru

[1] *SW*, VI, 106 *sq.*
[2] *SW*, VIII, 28 *sq.*
[3] *SW*, VI, 66.

libertatea de voință, acestea reprezintă rolul Credinței în folosirea rațiunii (*Grund* în ordinea naturală îi corespunde lui *Beweggrund* în ordinea voinței). Să amintim următorul pasaj, deja prezentat și tradus de Eugène Susini: „Afirm că, așa cum nu ne putem mișca liber fără a avea un temei, și așa cum nu ne putem găsi un temei fără a ne mișca liber, tot așa nu putem face uz de rațiune fără a crede în mod liber și nu putem crede fără a face uz de rațiune"[1]. Afirmație ce se arată inseparabilă de teoria sa despre temei. În *Addendum la scrierea mea despre cuaternarul vieții*, text pe care i-l trimite lui G.H. Schubert în 1818, el se declară de acord cu afirmația lui Schirmer cum că gândirea (*das Denken*) nu e nimic altceva decât „aptitudinea adunându-se în Unul", „cufundarea în sine"[2]. Cufundarea în sine (*Einkehren*) presupune o dispersie prealabilă – o „abisalitate", spune Böhme – care este un *Ungrund*. Acesta e situat mai jos decât uniunea (*Einigung*) sau temeiul (*Grund*), deoarece temeiul este întotdeauna mai sus decât ceea ce depinde de el – ceea ce este purtat, întemeiat (*begründet*) de el; această autoîntemeiere, această fundamentare (*Selbstergründung, Begründung*), trebuie așadar să fie considerată ca o înălțare (*Selbsterhöhung, Selbstpotenzierung*), după cum o sugerează Œtinger, și Saint-Martin în *De l'esprit des choses*[3].

Încă în jurnalul său din 1786, cu accente foarte lirice – avea pe atunci 21 de ani –, Baader exclamă, într-un pasaj în care celebrează primăvara: „O, de-ar fi sufletul meu imaginea perfectă a divinității, a luminii, a soarelui care luminează și încălzește totul în jurul său!" A doua zi, el adaugă că sentimentele pe care le încearcă

---

[1] E. SUSINI, *op. cit.*, p. 132. *„Ich behaupte, daß, so wie man sich nicht frei bewegen kann ohne Grund zu fassen, und wie man nicht Grund fassen kann ohne freies Bewegen, man auch seine Vernuft nicht gebrauchen kann ohne frei zu glauben, und nicht glauben kann, ohne von seiner Vernuft Gebrauch zu machen"* (*SW*, I, 344).

[2] *„Das Denken selbst aber"* – scrie Schirmer – *„ist nichts anderes als das in Eins sich* sammelnde *Vermögen, das Sichbesinnen und Einkehren in sich"* (citat de BAADER, in *SW*, XV, 349). Această frază este extrasă din cartea lui SCHIRMER intitulată *Versuch einer Würdigung des Supranaturalismus und Naturalismus* (1818).

[3] *SW*, XV, 349.

nu mai sunt gânduri dăinuind chinuitor în creierul său, căruia i-ar arde (*durchglühen*) fibrele. Dimpotrivă, lumina în sfârşit concentrată ca într-un focar central (*Brennpunkt*) se transformă într-o căldură ce se scurge încet prin întreaga sa fiinţă[1]. Astfel era deja avansată noţiunea de temei, căreia un text din 1835 îi precizează şi mai mult semnificaţia. Baader scrie acolo că termenul ebraic *bara*, care înseamnă „a crea", a dat în germană *bar* din *offenbar* („manifest", „vădit"), *gebären* („a naşte", „a genera"), *Gebärde* („mişcare", „gest") etc. Rădăcină ce indică o „punere în lumină" (*Inslichtsetzen*) sau o des-(a)coperire, în acelaşi timp cu o înălţare care este o smulgere dintr-un adânc de nepătruns; un „temei" ce îngăduie să se desluşească forţa corporizantă, substantifiantă, a focului umplut cu lumină, şi forţa decorporizantă a focului golit de lumină[2]. Credincios obiceiului său, el recurge la etimologie pentru a se face înţeles; puţin importă că, uneori, aceasta e fantezistă din punct de vedere ştiinţific, atâta vreme cât are meritul de a elucida gândirea sa şi de a ne propune bogate teme de reflecţie. El apropie, de pildă, *glauben* („a crede") de *geloben* („a făgădui solemn") şi de *verloben* („a logodi")[3]. Apropierea cu *verloben* e preluată de la Windischmann; acest cuvânt înseamnă şi „a se lega" (*sich verbinden, vermählen, eingeben*). „Făgăduială" care presupune o voinţă. Nu există Credinţă fără voinţă. Dar lui „*Nemo credit nisi volens*" al Sfântului Augustin, el îi substituie un „*Nemo vult, nisi videns*", şi tălmăceşte dictonul german „*Trau, schau, wem*" prin „*Vide, cui fidas*"[4]. Baader nu omite să atragă atenţia că în *Andacht* („reculegere") există *denken* („a gândi"); Sfântul Petru cere într-adevăr comunităţii sale să dea credinţei ei un fundament raţional, fiind tot timpul gata să se apere în faţa oricui îi cere socoteală în privinţa speranţei nutrite de fiecare dintre membri (I Petru, 3, 15)[5]. Teozoful nostru mai stabileşte o apropiere şi între cuvântul *Manu*, părintele omenirii la hinduşi, şi

[1] *SW*, XI, 25.
[2] *SW*, IV, 279.
[3] *SW*, I, 364.
[4] *SW*, I, 342 *sq.*, 304.
[5] Cf. E. SUSINI, *op. cit.*, p. 100; cf. şi *SW*, X, 23, n.

rădăcina sanscrită *man* („a cunoaşte"), observând că în sanscrită cuvintele *manischa* („cunoaştere") şi *manuschja* („om") dezvăluie aceeaşi analogie – la fel ca latina şi engleza, cu *mens* şi *mind*, şi germana, cu *Mensch* („om"); astfel, cuvântul *om* ar însemna „cel ce cunoaşte"[1]. *Anerkennung*, imposibil de tradus exact, reia, notează Eugène Susini, cuvântul *erkennen* („a cunoaşte", „a recunoaşte"), care „exprimă în acelaşi timp ideea de a crede în ceva şi ideea de a aproba". *Anerkennung* este o sinteză a credinţei şi a admiraţiei. Diavolul şi îngerul cunoşteau (*erkennen*) superioritatea lui Dumnezeu ca fiindu-le superior lor înşile, dar îngerul recunoştea (*anerkennen*) această superioritate, pe când diavolul refuza să-şi dea „adeziunea" (*Anerkennung*)[2]. *„Si non crediteritis, non intelligetis"*, mai spune Baader, care scrie şi că Credinţa este afectivitatea cunoaşterii[3].

El îi critică frecvent pe filozofii care nu doresc să lege cele două noţiuni, Credinţa şi cunoaşterea. E cazul lui Kant, Jacobi, Herbart[4]. Credinţa nu este un postulat kantian[5]. Jacobi şi Rousseau sunt prea antiraţionalişti[6]; împreună cu ei, Kant a contribuit la dezvoltarea, în cazul multor gânditori, a unei timidităţi faţă de speculaţie[7]. Pentru Descartes, orice filozofie e străină Revelaţiei. Hegel a declarat că se poate dobândi conceptul, cu condiţia de a exclude afectivitatea – în vreme ce raţionalul şi afectivul sunt inconciliabile doar pentru o afectivitate inamică a raţiunii, singura afectivitate imaginată de Hegel. Trebuie să ştim că, dimpotrivă, omul nu-şi garantează libertatea izolându-se în felul lui Robinson; în cazul acesta ar semăna cu o industrie ce renunţă la orice capital, la orice credit[8]. Ca atare, opoziţia dintre supranatural (sau suprarațional) şi

---

[1] Cf. E. SUSINI, *op. cit.*, p. 103; *SW*, I, 237.

[2] E. SUSINI, *op. cit.*, pp. 115 şi 129.

[3] *Ibid.*, p. 124.

[4] *SW*, I, 372. Pentru Kant, cf. şi E. SUSINI, *op. cit.*, p. 100.

[5] *„Man glaubt [...], was man begehrt, weil das Begehren (als Affect) bereits ein objectives Zeugniss in sich hat (non existentis nulla cupido), folglich kein blosses Wünschen, das Galuben kein (kantisches) Postulieren ist"* (*SW*, III, 335, n.).

[6] Cf. E. SUSINI, *op. cit.*, p. 91.

[7] *Ibid.*, p. 92.

[8] *Ibid.*, pp. 93, 111.

„contra-natural" sau antiraţional este cauza erorii ce constă în a opune în mod artificial raţionalismul şi supranaturalismul; ceea ce depăşeşte natura mea, cunoaşterea mea, nu e neapărat mai presus de această natură, de această cunoaştere[1]. Îndoiala carteziană se află deci foarte departe de atitudinea lui Paracelsus, pentru care credinţa este actul prin care subiectul care crede se deschide pentru a primi[2], şi am văzut că filozofii au în general tendinţa (atitudinea naivă, *einfältig*) de a admite doar nevoia noastră de a şti şi a cunoaşte, nicidecum pe aceea de a fi cunoscuţi şi ştiuţi[3]. Dar deşi Germania e parţial, însă destul de grav, răspunzătoare de divorţul dintre cunoaştere şi Credinţă, reconcilierea acestora va porni din Germania[4]. În Franţa, Saint-Martin este cel la care se gândeşte în primul rând Baader când e vorba de cei ce au încercat să denunţe un astfel de divorţ: „Nu zăbovesc câtuşi de puţin pentru a examina – scrie Filozoful Necunoscut – dacă în comportamentul obişnuit al omului voinţa sa aşteaptă întotdeauna un motiv decisiv pentru a se hotărî sau dacă e condusă doar de atracţia sentimentului; o cred susceptibilă şi de-un mobil şi de celălalt; şi aş spune că, pentru regularitatea mersului său, omul nu trebuie să excludă nici unul dintre aceste două mijloace, căci, în aceeaşi măsură în care reflecţia fără sentiment l-ar face rece şi imobil, sentimentul fără reflecţie ar fi de natură să-l rătăcească"[5]. De altfel, notează Baader, Saint-Martin a spus că „în adevărata rânduială a lucrurilor, cunoaşterea şi folosul obiectului trebuie să coincidă"[6]. Teologii şi filozofii trebuie să se convingă de ceea ce un cunoscător al operelor lui Saint-Martin, Joseph de Maistre, numeşte „graţiabilitate", adică de posibilitatea ca filozofia şi teologia să reintre una în graţiile celeilalte[7]. E de înţeles că Baader, ca atâţia alţi romantici, visează la o religie care ar

[1] *Ibid.*, p. 98.
[2] *Ibid.*, p. 118.
[3] *SW*, XV, 614.
[4] Cf. E. SUSINI, *op. cit.*, p. 94.
[5] SAINT-MARTIN, *Des erreurs et de la vérité*, 1775, p. 65. Citat şi de E. SUSINI, *op. cit.*, p. 87.
[6] Citat în *ibid.*, p. 111.
[7] *Ibid.*, p. 134.

fi o știință și la o știință care ar fi o religie[1]. El însă nu așteaptă mare lucru de la gânditorii protestantismului modern, căci cei mai mulți dintre ei cad fie într-un nihilism distrugător, fie într-un „pietism" (un misticism) „separatist", neștiințific – oameni „cu sănătatea șubredă", spune el pentru a-i califica pe aceștia din urmă[2]; iar una dintre consecințele Reformei a fost aceea că „și-a făcut loc printre protestanți și catolici greșeala de a identifica protestantismul cu speculația științifică; protestantul a crezut că trebuie să se țină departe de catolic pentru a nu-și pierde știința, iar catolicul a crezut că trebuie să se țină departe de aceeași știință pentru a nu-și pierde catolicismul"[3].

Cunoașterea, așadar, trebuie să fie militantă[4]. Cunoașterea ce ne este *dată* (*gegeben*) pentru acțiune (*Thun*) – de exemplu, pentru construcție în cunoștințele matematice, pentru experiență în cunoașterea fizică – diferă de cunoașterea obținută datorită acestei acțiuni: această a doua cunoaștere este „propusă" (*aufgegeben* – Isus a zis: „Faceți după învățătura mea și veți înțelege adevărul ei"). De altfel, acțiunea (*Thun*) nu este rezultatul imediat al cunoașterii *date*, ci provine din credința, din nădejdea, din încrederea în știință, astfel încât orice Credință – ca și orice necredință – se situează între o cunoaștere dată (*gegeben*) și o cunoaștere propusă (*aufgegeben*), ceea ce confirmă că trebuie să știi pentru a crede și să crezi pentru a ști[5]. „*Scimus quia facimus*", spunea Vico; „*scimus quae facimus, nescimus quae non facimus*", spune Baader: orice teorie a cunoașterii trebuie să înceapă nu prin falsa identitate a cunoașterii și a ființei, ci prin aceea a cunoașterii și a acțiunii[6]. Așa cum Credința e

---

[1] *Ibid.*, p. 97 (cf. și p. 100).

[2] *Ibid.*, pp. 86 *sq.*

[3] Citat tradus de E. SUSINI, in *ibid.*, p. 91: „*Wie sich denn bald unter Protestanten wie unter Katholiken die irrige Meinung der Identität des Protestantismus und der Wissenschaftlichkeit festsetzte, und der Protestant sich vom Katholiken fern halten zu müssen glaubte, um seine Wissenschaft nicht einzubüssen, so wie der Katholik von letzterer, um sich nicht vom Katholizismus zu entfernen*" (*SW*, VIII, 11).

[4] Cf. pasajele evidențiate de E. SUSINI, *op. cit.*, pp. 104 *sq.*

[5] *SW*, X, 23 *sq.*

[6] Cf. E. SUSINI, *op. cit.*, pp. 70 *sq.*

funcție de voință, tot la fel credința și cunoașterea, libertatea și cunoașterea, acțiunea și cunoașterea, credința și acțiunea sunt inseparabile, aidoma atenției și percepției, inspirației și expirației. Ortozofia – adevăr al cunoașterii – și ortodoxia – adevăr al credinței –se completează[1]. Credința, care este anticipare a viitorului, se întovărășește cu divinația, dar pe când prima e mai activă, creatoare, cea din urmă e mai pasivă, receptivă[2]. Baader îi explică în 1822 prințului Galitzin, căruia îi dedică studiul său consacrat forței de credință și de divinație, că pentru Paracelsus credința este actul prin care subiectul care crede se deschide pentru a primi; credința ar fi astfel „actul subiectiv psiho-fizic al deschiderii de sine și, prin urmare, de primire (de deschidere față de o ființă puternică și de primire a unui dar făcut de aceasta); credința este deci condiția necesară, atât pentru medic cât și pentru bolnav, în vederea participării la manifestarea desăvârșită a acestei forțe"[3].

Nu suntem prea departe de procesul jungian de individuație, deoarece această deschidere trebuie să contribuie la o repunere în ordine și în armonie a unor elemente disociate. În scrierea sa din 1830, *Despre conceptul biblic de spirit și de apă*, Baader explică prin frumoase imagini metaforice că lumina legată în minte de frig trebuie să coboare în inimă, pentru a se însoți acolo cu dragostea plină de căldură, care tânjește în beznă. Astfel, spune el, se va surpa temnița întunecoasă, ca atunci când un înger de lumină a coborât ca un fulger în mormântul lui Cristos pentru a înlătura piatra care-l astupa. Sarcina dificilă constă în dizolvarea frigului și a beznei – în transformarea lor în apă. Se poate observa într-adevăr în natură că răceala luminoasă – știința, inteligența – și căldura întunecată – sentimentul – încearcă să se unească: în zona luminii

[1] Cf. *ibid.*, pp. 101 și 119.

[2] Cf. *ibid.*, p. 117.

[3] Citat și tradus de E. SUSINI, în *ibid.*, p. 118: *„Der subjective psychisch-physische Act des Sichöffnens, somit Empfangens (gegen einen und von einem Kräftigen) [...], folglich die nothwendige Bedingung für den Operator sowohl, als für den Kranken, um der vollendeten Manifestation jener Kraft teilhaft zu werden"* (*SW*, IV, 78).

apa se manifestă sub formă de lacrimi – norii, ploaia –, dar de asemeni apa – roua – se înalță pentru a se regenera participând la focul luminos al soarelui. Această coincidență a producerii apei cu nașterea luminii și a căldurii e valabilă, susține teozoful, pentru toate domeniile vieții. „Nimic – spune Saint-Martin – nu luminează într-atât spiritul ca lacrimile inimii. El nu le așteaptă decât pe acestea pentru a se arăta." Citat ce se sprijină pe marele fundament general al producerii apei și luminii: aceasta nu se poate arăta atâta vreme cât există coagulare. „*Beati qui lugent*"[1].

Într-una din reflecțiile pe care i le inspiră *Tabloul natural* al lui Saint-Martin, teozoful face o remarcă semnificativă ce mi se pare a clarifica și mai mult, chiar dacă indirect, problema Credinței și a cunoașterii. El scrie că descompunerea luminii în culori diferite este modalitatea ei de a se face percepută, în același mod în care nici un sunet, nici un cuvânt nu pot fi concepute în afara contextului de reprezentare sonoră în care se înscriu[2]. Ar trebui deci să se treacă prin jocul culorilor pentru a se găsi lumina și prin cel al limbajului pentru a se ajunge la Verb. Dar dacă știința noastră rațională nu e capabilă să conceapă decât modul în care culorile se află în relație unele cu altele, adică dacă ea nu poate să cunoască decât structuri, riscăm să nu percepem lumina în sine decât ca pe o simplă abstracție. Or, Baader n-ar putea să-și asume acest risc deoarece, pentru el, în spatele culorii se află Focul sau fulgerul, care sunt energie personificată și substanță ireductibilă. El ar recuza structuralismul formalist actual, pesemne nu atât pentru metodele sale, cât pentru unele dintre pozițiile sale metafizice. În opinia lui, formele și structurile nu fac decât să exprime un sens, sau mai degrabă constituie calea ocolită pe care acest sens o apucă pentru a se manifesta față de noi. Dincolo de structuri există viața; dincoace, există percepția noastră, viața *noastră*. Dacă a cunoaște relațiile dintre culori înseamnă a descoperi căile Luminii, rezultă

[1] *SW*, X, 4-6 (*Über den biblischen Begriff von Geist und Wasser*). BAADER a extras o parte din aceste considerații din cartea lui Johannes MENGE, *Beiträge zur Erkenntnis des göttlichen Werks und göttlichen Ebenbildes*, Lübeck, 1822.

[2] *SW*, XII, 189.

că pentru a cunoaşte originea Luminii înseşi trebuie făcută experienţa Focului – experienţă personală ce trece prin Credinţă, o credinţă ignică de tip alchimic. Şi ştim că, în alchimie, Credinţa şi cunoaşterea sunt inseparabile una de cealaltă, ca şi de acţiune („*Ora et labora...*"). În sfârşit, când Baader vorbeşte de Credinţă şi de cunoaştere, de ştiinţă şi de credinţă, de raţiune şi de religie, opoziţia dintre cei doi termeni trebuie examinată, conform pasajelor din opera sa, din trei puncte de vedere diferite, pe care le-a distins şi le-a expus limpede Eugène Susini: *a)* ştiinţa şi religia trebuie să reprezinte două instituţii independente; în ciuda „fuzionismului" romantic amintit mai sus, Baader nu e un partizan al teocraţiei; *b)* Credinţa şi speculaţia asupra dogmei trebuie să se reconcilieze, conform principiilor preţuite de Baader, care declară că îl urmează, în esenţă, pe Joseph de Maistre; *c)* raporturile activităţii raţionale cu credinţa privesc problema filozofică a ansamblului cunoaşterii, şi aici Baader este mereu echidistant faţă de raţiune şi faţă de sentiment[1].

Să adăugăm că interesul său faţă de problema raporturilor dintre Credinţă şi cunoaştere, precum şi răspunsurile date acestei chestiuni de-a lungul operei sale decurg din poziţia specific teozofică care-i subîntinde gândirea. Gnostic – în sensul general al termenului –, el nu ezită să afirme – sprijinindu-se pe autoritatea lui Grigorie de Nazianz – existenţa unor adevăruri pe care Isus nu le-a dezvăluit pe de-a întregul discipolilor săi pentru a nu-i înmărmuri dintr-o dată, mai cu seamă cele în legătură cu Sfântul Duh[2]. Pe de altă parte, în timp ce Bonald, căruia îi cunoaşte şi-i comentează gândirea, ne vorbeşte despre „tradiţiile" vechilor evrei, Baader discută despre „Tradiţia" lor, despre „Tradiţia-mamă", „filozofia" apărându-i ca o tradiţie degradată[3]. Există din fericire o credinţă şi o cunoaştere „radicale", „date" făpturii înainte de cădere, dar care „rămân", în pofida stării de păcat[4]; totuşi, este nevoie ca această

[1] E. SUSINI, *op. cit.*, pp. 95-97.
[2] Cf. *ibid.*, pp. 105 *sq.*
[3] *Ibid.*, p. 109.
[4] *Ibid.*, p. 131.

credinţă şi această cunoaştere, propuse nouă oarecum ca în starea de rădăcini, să se dezvolte datorită iniţiativei noastre. „*Non progredi est regredi*", scrie Baader în 1833, pentru a adăuga că dogmele sunt principii de cunoaştere (*Erkenntniss-Principien*) cărora trebuie să le dăm necontenit o nouă şi mai largă folosinţă, aşa cum procedează geometrul cu axiomele sale ori grădinarul cu seminţele sale. Iată ce trebuie să li se răspundă celor ce refuză noi descoperiri în cunoaşterea religioasă sub pretextul că ele ar fi incompatibile cu permanenţa dogmelor[1]. Reconcilierea baaderiană a Credinţei şi a cunoaşterii se înscrie aşadar în programul izbăvitor propriu oricărei teozofii creştine: e vorba de a ne reintegra în starea naturală omului, căreia i-am păstrat amintirea nostalgică în ciuda stării noastre de fiinţe fracţionate. Distrugerea androginiei originare în momentul dramei antropocosmice a separat totodată puterea noastră afectivă de puterea noastră cognitivă; alienarea mintală corespunde separării lor absolute, în vreme ce unirea lor e necesară iubirii. Contrar părerii lui Kieser, somnul magnetic reconstituie temporar această uniune originară, ceea ce explică de ce bolnavii mintali se arată insensibili la acţiunea magnetică[2]. Orice s-ar crede despre temeiul ideilor lui Baader cu privire la magnetism, această judecată pare să se bazeze pe o intuiţie justă: dubla necesitate, pentru echilibrarea psihicului, a unei distanţări proprii oricărei activităţi simbolice autentice, şi a unei tensiuni perpetue, dar creatoare, între elemente în acelaşi timp opuse şi complementare. Iată de ce nu putem decât să regretăm că Baader n-a vrut să ne vorbească mai mult despre mitologii. În mod legitim preocupat să ocrotească specificitatea creştinismului său în faţa revărsării modei orientale şi îndeosebi indianizante, el s-a străduit cu deosebire să-şi extragă argumentele în primul rând din reflecţiile sale asupra

---

[1] *SW*, I, 361 *sq.*: „*Denjenigen, welche in dem religiösen Wissen keine Möglichkeit neuer Entdeckungen zugeben, weil diese mit der Permanenz der Dogmen unvereinbar wären, muß man zu bedenken geben, daß diese Dogmen Erkenntniss-Principien sind, von welchen wir stets neuen und weitern Gebrauch machen sollen, wie der Geometer von seinen Axiomen, oder wie der Gärtner von dem ihm anvertrauten Samen*" (n.).

[2] Cf. E. SUSINI, *op. cit.*, pp. 112 *sq.*

Bibliei; însă era mai bine înarmat decât oricine pentru a întemeia o mitocritică: creştinismul său n-ar fi avut nimic de pierdut din acest demers, iar el ar fi ştiut cu siguranţă, cel puţin în aceeaşi măsură ca Schelling, să împace acest creştinism cu „tautegoria".

RUPTURI ŞI REVENIRI

Ceea ce se numeşte în Occident „teozofie" corespunde unui curent care se conturează în Renaştere[1] şi se precizează mai cu seamă – dar nu numai – în ţările germanice. Hermeneutica, filozofia, alchimia spirituală pe care ea le propune nu constituie o metodă sau o reflecţie – o „tradiţie" – pe de-a-ntregul originale, deoarece e limpede că aceleaşi atitudini de spirit se regăsesc şi în alte părţi: în Cabală, de pildă; de asemeni, şiismul, pe care ni l-a făcut accesibil Henry Corbin, apare ca o teozofie. Ceea ce o caracterizează mai degrabă în Occident, din secolul al XVI-lea până în al XIX-lea, este voinţa proprie fiecărui teozof de a unifica pe cont propriu această metodă, această reflecţie, această tradiţie – voinţă ce se manifestă începând din Renaştere, adică din momentul în care se accentuează divorţul dintre Credinţă şi cunoaştere, până când necredinţa şi secularizarea risipind Credinţa, raporturile acesteia cu cunoaşterea nu se mai pun în acelaşi mod sau chiar nu se mai pun deloc. Rătăcirile esoterismului după moartea lui Baader, fragmentarea sa în sisteme ireductibile şi autonome, fărâmiţarea sa anarhică au contribuit mult la discreditarea teozofiei, cu atât mai mult cu cât înainte religiile constituite şi ideologiile instalate o priviseră deja cu suspiciune.

Cu începere de la mijlocul secolului al XIX-lea, sursa teozofică este secătuită, în sensul că nu vor mai apărea deloc personalităţi marcante, dacă nu ţinem seama de faptul că au existat totuşi

[1] De aceea Bernard GORCEIX a putut să-şi intituleze în mod îndreptăţit teza sa: *Valentin Weigel et les origines de la théosophie allemande*, Paris, Presses Universitaires de Lille, 1970.

mereu, până în zilele noastre, epigoni, discipoli mai mult sau mai puțin incondiționali ai lui Böhme, Œtinger, Saint-Martin, Baader. În sfârșit, este semnificativ faptul că termenul de *esoterism*, cât se poate de vag, își face apariția cu puțin timp înaintea acestei decăderi și începe să se popularizeze aproape concomitent cu apariția meselor mișcătoare. Căci, dacă se observă că la teozofi și la teologi Credința și cunoașterea fac posibilă și legitimează o acțiune, o practică, se constată că „religia" unui Allan Kardec este construită în întregime pornind de la o pricepere, de la o experiență materială. Teoriile magnetice ale lui Baader se înscriau încă într-o perspectivă teozofică, în sensul că Credința și cunoașterea erau puse înaintea experimentării propriu-zise; la fel stăteau lucrurile și în cazul lui Willermoz care, în anii 1870, își neglijase totuși întrucâtva opera masonică, pentru a-i asculta pe cei aflați în criză magnetică. Dar dacă lyonezul și münchenezul ciuleau urechea, era pentru a auzi un discurs ce trebuia interpretat conform unor chei teozofice prealabile, pe când creștinismul experimental al religiei spiritiste e construit pe baza unor mesaje de pe tărâmul celălalt. Éliphas Lévi este cel care, pe la 1860, a popularizat cuvântul *esoterism*, iar în epoca actuală, ca și pe timpul său, încă se mai șovăie între două sensuri ce pot fi date acestui termen: cel de înțelepciune, de cunoaștere ascunse, sau cel de practici magice, de ocultism[1].

Dacă gnoza se prezintă ca o cunoaștere care nu se poate lipsi de o credință ce implică întreaga ființă în originea, prezentul și devenirea sa, care poate fi această credință din afara religiilor revelate? Se constată că, pentru multe cugete, ea este „Tradiția" – chiar aceea despre care vorbea Baader, însă lipsită de înflorirea sa în creștinism. Noțiunea de *Tradiție* se caracterizează, în Occidentul nostru contemporan, prin aceea că este extrem de imprecisă și-și cufundă rădăcinile într-un Orient revizuit și corectat de visurile europenilor. René Guénon, gânditor exigent, adesea riguros,

[1] O lucrare care, de altfel, nu este lipsită de mari calități, ca aceea a lui Robert AMADOU, *L'Occultisme, esquisse d'un monde vivant*, Paris, Juillard, 1950, contribuie la această confuzie, din cauza titlului său. Căci, de fapt, este vorba de esoterism.

dar prea puțin cunoscător al gnozelor occidentale și în special germanice, a afirmat existența acestei „Tradiții" care ar vehicula, după părerea lui, o doctrină ce n-ar trebui transmisă oricum și de oricine. Succesul guénonismului se întemeiază în bună parte pe atracția Orientului, răspândită în Europa mai ales din epoca romantismului, și pe faptul că, pentru mulți, „Tradiția" vine să ocupe în mod firesc locul lăsat vacant de Credință. Guénon considera că Biserica romano-catolică și francmasoneria reprezintă singurele două instituții deținătoare autentice ale acestei „Tradiții" și el i-a îndemnat pe cititorii sau pe discipolii săi să se îndrepte spre una ori spre cealaltă; în același timp, el a avertizat asupra pericolului pe care îl prezintă încercarea de cufundare într-o cultură diferită de cea în care ne-am născut. Catolicismul roman îl interesează pe Guénon nu atât ca religie creștină, cât ca reflectare a „Tradiției" care îl va fi precedat, mai autentică decât Biserica lui Petru și decât creștinismul însuși.

Cât despre masonerie, toată drama istoriei sale, de la crearea sa în 1717 – deci sub actuala-i formă teoretică – pare să provină din faptul că, de un secol încoace, cel puțin în Franța și în Italia, ea și-a separat vocația, în primul rând inițiatică și simbolică, de credința în Dumnezeu, de care primele „Constituții" o voiau inseparabilă. Consecința a fost o pierdere a interesului pentru inițiere și simbolism. La drept vorbind, nici un crez special nu este obligatoriu în cazul masoneriei; ea se bazează în întregime pe ritual și deloc pe vreo dogmă. Ca reacție împotriva evoluției secularizante, un rit ca Ritul Scoțian Rectificat, moștenitor al unei părți importante din tradiția occidentală, îndeosebi martinesistă și saint-martiniană, are tendința să admită în sânul său numai creștini; el se înfățișează astăzi ca un rit masonic ale cărui practici inițiatice și lucrări îmbină cunoașterea simbolurilor, și chiar ceea ce se poate numi gnoza occidentală, cu un creștinism autentic. Dar în destul de multe societăți înrudite, nemasonice în principiul lor, noțiunea însăși de Credință tinde să devină o problemă, fie deoarece Cristos se „cosmicizează" până într-atât, încât nu mai e conceput decât ca un fluid evanescent – și folosirea în exces a adjectivului „cristic"

apare în această privință ca un semn care nu înșeală –, fie – ceea ce înseamnă câteodată același lucru – deoarece fobia Întrupării generează un docetism care golește creștinismul de specificitatea sa, fie, în sfârșit, deoarece Cristos se reduce la un portret printre altele din galeria „Marilor Inițiați".

Acestor învățături, creștinul însuși le poate reproșa că au cutezanța de a se mai pretinde creștine când ele sunt în primul rând căutarea unei cunoașteri fără Credința care întemeiază această cunoaștere și care se aprofundează datorită ei. Mai interesantă se arată a fi gândirea lui Raymond Abellio[1], deoarece el nu se prefface deloc a avea Credința în Cristos și nici de a privilegia vreo Carte revelată; pentru el, universul are un sens pe care îl putem descifra, limbajul lui Dumnezeu fiind înscris în noi și în Natură conform unor structuri asemănătoare pe care ne revine nouă să le decriptăm și pe care le exprimă, în spatele interpretării lor literale, Biblia și *Zoharul*, de exemplu. El afirmă posibilitatea conștiinței de a se revela ei înseși și de a străpunge totodată opacitatea lumii, grație unui proces de transfigurare întemeiat la început pe „reducția" atât de dragă lui Husserl. Opera sa este una dintre cele mai interesante ale gnozei contemporane datorită aspectului său deopotrivă riguros, convingător și „inițiatic". Este cunoașterea în căutarea unei Credințe. Abellio avea o formație de politehnician, și o căutare similară se observă și la alți gânditori deprinși cu disciplinele științifice, cu singura deosebire că la ei apariția unei gnoze rezultă esențialmente dintr-o conștientizare a insuficiențelor științei oficiale și ale raționalismului – în timp ce Raymond Abellio nu primise doar învățături științifice, ci și inițiatice. Astfel, Werner Heisenberg, a cărui lucrare *Partea și întregul*[2] expune un lung itinerar personal, care pornește de la simpla recunoaștere a metodei experimentale pentru a ajunge, ceea ce probabil nu este decât o etapă, să regăsească în structura materiei numerele și simetriile lui

[1] Cf., de exemplu, *La Bible, document chiffré*, Paris, Gallimard, col. „Les Essais", 1950.

[2] *La Partie et le Tout*, Paris, Albin Michel, 1972 (ed. originală, *Der Teil und das Ganze*, München, R. Piper, 1969).

Platon. Aici, cunoaşterea ştiinţifică conduce la o gnoză – cuvânt pe care Raymond Ruyer îl reia chiar în titlul lucrării sale *Gnoza de la Princeton*[1]. De fapt, ceea ce Heisenberg şi cercetătorii de la Princeton descoperă ca din întâmplare este că universul are un sens, iar omul şi universul fac cauză comună.

De când aceste voci autorizate au reamintit că în ştiinţele zise exacte cuvântul „raţiune" nu mai poate fi sinonim cu „fizică clasică", alţi autori – şi editori – au încercat să stârnească interesul opiniei publice faţă de confuzia cauzată de înfrângerea scientismului. Ocazia era favorabilă deoarece Credinţa, o dată evacuată, lasă un gol ce năzuieşte să fie umplut, în acelaşi timp în care se conturează posibilitatea unei cunoaşteri noi sau „regăsite". Dacă, în plus, se are grijă să nu se definească nimic, să se meargă în toate direcţiile posibile, totul rămâne cât se poate de vag şi întreţine fiorul fantastic pe care-l suscită spectacolul, lesne înspăimântător deoarece anevoios descifrabil, al spaţiilor infinite. Aşa pare să se explice succesul, timp de mai mulţi ani, al revistei *Planète*[2]. Intenţia sa fundamentală se rezumă, după cum s-a mai observat, la două postulate implicite: *a)* există mai multe lucruri în cer şi pe pământ decât în toate filozofiile noastre; *b)* există mai multe lucruri misterioase în ştiinţă decât s-a crezut până acum. Pe aceste două postulate se articulează o dublă metodă: *a)* enigmele ştiinţifice sunt prezentate ca nişte mistere metafizice sau religioase; *b)* misterele religioase sunt prezentate ca nişte enigme ştiinţifice.

Considerată dintr-o perspectivă teozofică, reconcilierea credinţei şi a cunoaşterii ar trece mai degrabă printr-o revenire la simbol şi la mit. O cunoaştere de tip simbolic are tendinţa să evite degradarea, entropia care ameninţă orice informaţie şi să orienteze, să canalizeze credinţa într-o direcţie mereu deschisă şi mereu de redescoperit. Căci simbolul ameninţă să se obiectiveze (cum ar zice N. Berdiaev) dacă nu se inserează într-un ansamblu dinamic şi coerent – dacă nu este imaginea unui arhetip care să-şi găsească el însuşi loc într-un mit

[1] *La Gnose de Princeton*, Paris, Fayard, col. „Évolutions", 1973.

[2] Publicată la Paris, între 1961 şi 1968. Revistă bilunară coordonată de Louis PAUWELS şi Jacques BERGIER.

întemeietor sau originar („despre ceea ce am fost, despre ceea ce suntem şi despre ceea ce vom deveni"). N-ar exista aşadar contopire pozitivă a Credinţei şi a cunoaşterii fără deplina aderare la un mit de acest gen. Faptul că el îl trăieşte – în cele trei volete ale tripticului său, simultan –, că îl „joacă", îl distinge pe teozof de teolog. Opera lui Mircea Eliade încearcă să pună în evidenţă faptul că aderarea intelectuală *şi* afectivă la un mit se dovedeşte în mod organic inseparabilă de o cunoaştere a lumii şi a sinelui. De aici decurge, pe planul psihologic, caracterul „individuant" al miturilor, în sensul în care îl înţelege C.G. Jung. Mai presus de orice, adoptarea unuia dintre ele duce la o mai bună înţelegere a tuturor celorlalte, iar cunoaşterea acestora ajută la aprofundarea mitului nostru propriu. Aceste observaţii nu se aplică cu nici un chip, firește, gnozelor spiritualiste – idealiste –ca aceea a lui Guénon, la care universul sensibil este ca şi evacuat. Să adăugăm că sensibilizarea contemporană la mitic, deci la o anumită formă de cunoaştere, poate să-i conducă pe oameni la Credinţă, cum a fost cazul cu Albert Béguin, care a ajuns la creştinism sub influenţa teozofilor din romantismul german.

S-ar părea, în sfârşit, că teozofii creştini împărăşesc acelaşi sentiment împotriva oricărei interdicţii a unui acces al sufletului la modelul său divin. De aceea distincţia dintre Credinţă şi cunoaştere nu are nici un sens pentru ei, iar dacă vorbesc despre ea o fac în legătură cu cei pentru care ea constituie o problemă. Uneori cunoaşterea teozofului e cea care se dezvoltă şi se verifică, alteori Credinţa sa este cea care se aprofundează; dar e acelaşi lucru, în măsura în care, în cele din urmă, a crede este un concept ce ţine de dispoziţie – nu crezi neîncetat –, iar cunoaşterea respectivă, care vrea să perceapă realitatea însăşi şi nu doar să-i descrie unele aspecte, nu are prea multe legături cu ştiinţa. Einstein spunea că ştiinţa nu e făcută pentru a da gustul supei. Cunoaşterea lui Böhme şi a confraţilor săi întru teozofie nu are doar menirea de *a da* gustul supei, ci şi de a ne face *să gustăm* din ea, program ce nu pare câtuşi de puţin să corespundă unor „adevăruri creştine scăpate din frâu", ci să semnifice o revenire perpetuă la o participare pe toate planurile, inclusiv cel sensibil, şi să promită rodnica alianţă dintre Omul Cunoscător şi Omul cu Dorinţă.

BISERICĂ INTERIOARĂ ŞI IERUSALIM CELEST*

(Fundamente ale unei antropologii cosmice în viziunea lui Franz von Baader şi a teozofiei creştine)

Pentru a doua oară, iată-ne întruniţi sub această emblemă a Universităţii Sfântul Ioan din Ierusalim, simbol ce evocă Templul. Anul trecut, „ştiinţele tradiţionale" au făcut obiectul unei introduceri metodologice destul de vaste şi precise pentru a fi definite direcţiile principale ale cercetării noastre şi pietrele unghiulare ale edificiului. Templu al unei cetăţi de regăsit, de recreat, de reconstruit: cea pe care Apocalipsa Sfântului Ioan o face să se întrevadă la capitolul 21 prin evocarea unui cer nou şi a unui pământ nou, a unei Cetăţi devenite ea însăşi Templu de lumină[1]. Această dispariţie a Templului material, sau mai degrabă apoteoza sa, iată imaginea a ceea ce se numeşte Biserica interioară, a cărei sosire o va consacra Ierusalimul celest.

Cei doi termeni (Biserică interioară şi Ierusalim celest) sunt legaţi. Dar rămâne de precizat că e vorba de o cunoaştere ce trebuie dobândită şi de o operă ce trebuie realizată: mă voi referi concomitent la acest dublu demers, însă limitându-mă îndeosebi la autori

---

* „Biserică interioară şi Ierusalim celest" a fost prezentat, înainte de a fi publicat, la conferinţa „Jérusalem la cité spirituelle" organizată de Universitatea Sfântul Ioan din Ierusalim la Cambrai, în iunie 1975.

[1] Apocalipsa, 21, 22: „Şi templu n-am văzut în aceasta [în cetate], pentru că templul ei este Domnul Dumnezeu, Atotţiitorul, şi Mielul."

creştini, iar în ceea ce priveşte timpul istoriei, la câţiva gânditori de la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea.

REGENERAREA OMULUI ŞI A NATURII

Biserica interioară pune accentul în primul rând pe Credinţa vie în Revelaţia Fiului lui Dumnezeu; astfel, ea reaminteşte că, înainte de a te considera protestant, ortodox sau catolic, este important, fapt adesea omis, să te ştii creştin, certitudine fără de care apartenenţa nu are nici o noimă. Creştinii care o invocă afirmă cu dragă inimă că pun Biserica lui Ioan sau chiar pe cea a lui Iacov deasupra celei a lui Petru, dar asta nu înseamnă neapărat nepăsare faţă de aceste religii constituite. E inevitabil ca oameni care se prevalează de ea să aibă tendinţa de a nega trupul Bisericii în favoarea sufletului ei, şi ca prea marea indiferenţă a formelor să o atragă după sine pe cea a fondului[1], cum se constată adesea în cercurile pietiste şi chietiste. Dar aceste tendinţe n-ar putea să definească Biserica interioară în principiul său. Ea nu s-ar defini nici printr-un ecumenism militant, deoarece pentru ea n-ar putea să existe ecumenicitate decât la nivelul unei hermeneutici spirituale, a unei *ta'wîl*.

Biserica interioară nu este pietism vag, întrucât presupune un demers conexat cu reflecţia speculativă, *imaginatio vera* şi inimă, ceea ce o face inseparabilă de meditaţia teozofică. E vorba de a construi în sinele propriu un Templu, de deveni nu doar purtătorul de cuvânt, ci şi arhitectul Bisericii universale care aspiră să-şi găsească *Leiblichkeit*, „corporeitatea" sa, cum spune teozoful german Œtinger. O astfel de dorinţă nu vine împotriva nici unei confesiuni. Dar pe urmele lui Weigel, Paracelsus, Jacob Böhme, critica teozofică se exercitase împotriva unei tendinţe teologice care părea să coboare omul la starea de solitar rupt de orice participare

[1] Observaţie făcută de Gabriel DE BRAY într-o scrisoare adresată lui Maximilian I, 13-25 septembrie 1820, in Eugène SUSINI, *Lettres inédites de Franz von Baader*, Paris, P.U.F., 1967, p. 408.

cosmică şi la rolul de jucărie în mâinile Creatorului. Această critică opune tentaţiei dualiste afirmaţia că, dimpotrivă, împreună cu Dumnezeu, care are nevoie de noi, suntem co-ordonatorii, co-creatorii unui univers care îşi aşteaptă reintegrarea. Ea vrea să reamintească, de asemenea, că absolutul este deja în noi, nu într-o lume de apoi transcendentă sau ruptă organic de omenire: o *Seelenfünklein*, acea mică scânteie sensibilă din sufletul nostru, reprezintă în opinia lui Meister Eckhart o părticică din divinitatea însăşi; n-ar depinde decât de noi, cu ajutorul harului, să o transformăm într-un foc viu care ar învăpăia întregul cosmos şi ar face să se pogoare Cetatea sfântă.

În epoca despre care am ales să vorbesc astăzi, filozoful Hemsterhuys întrevede o societate ideală sub forma unei Grecii mitice restaurate şi transfigurate, în timp ce Iluminismul creştin tinde spre o Credinţă capabilă să lumineze întregul univers: este manifestarea unei autonomii a esoterismului ca *interiorism* – pentru a relua fericita expresie a lui Henry Corbin. Să examinăm pentru o clipă o cărticică reprezentativă pentru acest Iluminism creştin. Autorul e I.V. Lopuşin, iar titlul ei este: *Câteva trăsături ale Bisericii interioare, ale singurului drum ce duce la adevăr şi ale diferitelor căi ce duc la greşeală şi la pierzanie*. Scrisă în limba rusă la Moscova, între 1789 şi 1791, editată în 1798 la Sankt-Petersburg, cartea a fost tradusă în mai multe limbi (în franceză de Charles Auriat de Vatay, în germană de Ewald şi Jung-Stilling, în latină de Jung-Stilling).

Iată esenţialul acestei cărţi atât de caracteristice pentru Biserica interioară[1]. Adam, creat ca făptură androgină, nu a ştiut să se menţină „în regiunile de lumină" şi de aceea Dumnezeu „l-a surghiunit". Primul suspin de căinţă al primului om a devenit „prima piatră pe care este ridicată Biserica interioară a lui Dumnezeu pe pământ". Aceasta este Biserica în care Dumnezeu „săvârşeşte marea operă a regenerării". Isus a venit ca s-o săvârşească pe cruce, „stropind în chip misterios toate sufletele cu virtutea sângelui său,

[1] Pentru mai multe amănunte, cf. Antoine FAIVRE, *Eckartshausen et la théosophie chrétienne*, Paris, Klincksieck, 1969, pp. 151 *sq.* şi 223 *sq.*

cu acea tinctură capabilă să reînnoiască sufletul întru Dumnezeu". Isus nu numai că a preschimbat apa în vin, dar va regenera şi „masa de elemente imateriale, din care va făuri un nou pământ şi un nou cer, atunci când cele care alcătuiesc lumea materială se vor prăbuşi". Biserica interioară este „un mijloc de a pătrunde în adevărata Biserică a lui Isus Cristos". Forţa divină care sălăşluieşte în adâncul fiinţei noastre interioare începe să-şi îndeplinească opera de regenerare şi deschide calea prin care poate să se manifeste împărăţia lui Dumnezeu. Această „lumină vie" trebuie să pătrundă în noi ca un „ferment", să reînnoiască cele trei principii care ne alcătuiesc: mintea, sufletul, trupul. Lopuşin scrie:

> *Este sigur că înţelepciunea, care a creat totul, a dezvăluit aleşilor săi care o iubesc taina creaţiei sale, prin care le e revelată alcătuirea sa cea mai intimă şi acţiunea diversă a spiritului naturii, ascuns în adâncuri şi animat de duhul lui Dumnezeu în materia-principiu* (materia prima), *în acel pământ imaterial din care s-a format totul* (Facerea, 2, 7). *De la căderea creaturilor, el s-a înveşmântat în învelişul brut elementar care va subzista până la fericita împlinire a vremii, când din el vor ieşi un nou cer şi un nou pământ. Astfel, „părinţii şi învăţaţii Bisericii interioare" sunt cei care pot rosti cu tărie, împreună cu sfântul Pavel: „Nu mai suntem noi cei ce trăim, Isus Cristos este cel ce trăieşte în noi".*

Edificiul acestei Biserici va fi terminat când nu va mai exista voinţă care să fie supusă voinţei lui Dumnezeu. Atunci moartea va dispărea, făptura va lua o formă imaterială, se vor vedea strălucind „un nou cer şi un nou pământ".

Accente asemănătoare se întâlnesc şi la Eckartshausen. El explică, în *Hieroglifele cele mai importante pentru inima omului* (1796), că dacă botezul cu apă, cel al lui Ioan Botezătorul, îngăduie să se ajungă la Biserica exterioară, el nu e decât o prefigurare a celui de-al doilea, botezul prin Duh, care a fost cel al lui Isus şi care ne face să ajungem la o altă Biserică[1]. Dar Eckartshausen nu

[1] Cf. A. FAIVRE, *op. cit.*, p. 379.

ne spune nicăieri că al doilea botez îl face inutil pe primul. În *Câteva cuvinte extrase din adâncul ființei, pentru cei ce se mai află încă în Templu și în pragul lui* (1797) și în *Despre perfectibilitatea neamului omenesc* (1797), el are grijă să sublinieze că există, cum s-ar spune astăzi, un esoteric al exotericului, și invers. Eckartshausen folosește în vocabularul său termenii: „exteriorul, interiorul, cel-mai-interiorul". Astfel, emblemele și misterele sunt exotericul religiei și al preoților, care sunt ei înșiși exotericul profetismului. La fel, lumina originară este esoterismul organului sau al efectului, care sunt esoterismul formei sau al fenomenului[1] etc.

Veți fi remarcat în treacăt, la acești autori, importanța lumii naturale și materiale aflate în așteptarea reintegrării. Se poate spune că în această tradiție, ca și în *Naturphilosophie*, avem de-a face cu o interpretare amplificatoare a pasajului din Epistola către Romani, 8, 19-22:

> *Pentru că nădejdea cea dornică a făpturii așteaptă descoperirea fiilor lui Dumnezeu. Căci făptura a fost supusă deșertăciunii – nu de voia ei, ci din cauza aceluia care a supus-o – cu nădejde, pentru că și făptura însăși se va izbăvi din robia stricăciunii, ca să se bucure de libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu. Căci știm că toată făptura împreună suspină și împreună are dureri până acum.*

Această eliberare, această mărire a fiilor lui Dumnezeu reprezintă Cetatea sfântă, Ierusalimul celest din capitolul 21 al Apocalipsei. Practic, toți teozofii creștini au făcut această apropiere. Să-l menționăm, în domeniul francez, pe unul dintre cei mai cunoscuți: Jean-Philippe Dutoit-Membrini, pastor protestant la Lausanne. El a fost îndrumătorul spiritual al unui grup de credincioși care îi reunea pe cei ce erau numiți „sufletele interioare", fraternitate de creștini care împărtășeau afinități, reacții asemănătoare, într-un comportament liber și firesc amintind de *collegia pietatis* ale lui Spener. Dutoit este autorul lucrării *Filozofia divină, aplicată luminilor*

[1] *Ibid.*, pp. 380 *sq.*

naturală, magică, astrală, supranaturală, celestă şi divină (1793). Comentând în această carte pasajul citat din Epistola către Romani, Dutoit scrie că „totul este foc în univers" şi ne propune această frumoasă evocare:

> *Astfel, trupurile şi materia cea mai brută se află într-un suspin nedezvoltat, într-o letargie şi într-o dorinţă surdă. Ele au un fel de înfrigurare interioară care fermentează şi caută să se desprindă de ceea ce le e străin. Chiar şi trupurile cele mai inferioare în ordinea trupurilor conţin principii mai înălţătoare [...] cărora le sunt ca nişte temniceri [...]. Şi iată geamătul surd al materiei şi al trupurilor, şi dorinţa nedezvoltată pentru o existenţă mai înălţătoare, care va fi sfârşitul lor, ele devenind trupuri slăvite potrivite trupurilor slăvite şi cereşti ale Spiritelor slăvite [...]. Atunci Principiile mai măreţe pe care [materia murdară] le ascunde, le închide şi le ţine în mreje, ca să zicem aşa, eliberate de această materie, care nu e decât un* caput mortuum, *şi reunite, vor fi, după cum am spus, globul nostru de slavă şi o materie strălucind de splendoare. Vedem forme şi imagini a toate cele în natură, iar ale acestui fapt în pietrele preţioase ce se găsesc în adâncul pământului. Sfânta Cetate, noul Ierusalim, va fi aidoma şi chiar mai strălucitoare, închipuindu-ne-o doar după fizicul slăvit*[1].

CETATEA SFÂNTĂ ÎN VIZIUNEA LUI BAADER

Sarcina omului constă aşadar în a-l ajuta pe Dumnezeu să reconducă Natura spre perfecţiunea ei din vremurile străvechi. Dutoit scrie: „Tatăl meu (Cuvântul ca *Dumnezeu*) lucrează chiar şi acum, iar eu de asemeni lucrez (ca *Dumnezeu* om sau om strâns unit cu divinitatea)"[2]. Regăsim această tradiţie minunat orchestrată de Franz

[1] J.-P. DUTOIT-MEMBRINI, *La Philosophie divine...*, t. III, pp. 4-5.
[2] *Ibid.*, p. 72.

von Baader. Prin intermediul lui, înţelegem şi mai bine în ce constau cunoaşterea de dobândit şi opera de îndeplinit. Într-o scrisoare în limba franceză adresată lui Louis de Divonne în 1811, Baader vorbeşte de un „exterior" pe care îl denumeşte în mod peiorativ „periferic" şi care nu trebuie confundat cu Biserica exterioară. Baader scrie:

> *Filozofii noştri s-au înşelat amarnic confundând acest dublu mod de a fi în Dumnezeu, central sau organic (regenerat) şi periferic sau mecanic (neregenerat), iar ateii, care neagă Dumnezeul ce trăieşte în noi şi care ne spun că Dumnezeul nu este decât în afara noastră (Natură, Destin etc.), au dreptate atâta vreme cât acest Dumnezeu nu se găseşte cu adevărat în inima omului neregenerat sau a Diavolului, iar aceştia nu-l găsesc şi nu-l simt decât în afara lor, ca pe o teribilă* barieră[1]!

Acest citat aminteşte cu folos că tenebrele exterioare nu sunt Bisericile constituite. Acestea fac cauză comună cu Biserica interioară. Baader, care are mereu grijă să ia în considerare *deopotrivă* întruparea istorică a lui Cristos şi prezenţa sa în univers, ne explică în 1828, în tratatul său *Despre Biserica vizibilă şi despre Biserica invizibilă*, că Isus, prin înălţarea sa, şi-a transformat prezenţa limitată, terestră, într-o prezenţă cosmică, deşi învăluită. Aceasta îi conferă dimensiunea sa cosmică Bisericii creştine, care este ea însăşi amplificarea Bisericii naţionale evreieşti. „Fermentul" făcut posibil de *Menschwerdung* (Întrupare) îşi continuă opera prin timp până când Unul va fi pătruns în centrul tuturor formelor particulare, şi le va fi supus (*subjcirt*), le va fi asimilat organic, adică, spune Baader, din interior spre exterior – într-un cuvânt, până când Dumnezeu va fi tot în tot. Iată fundamentul Bisericii interioare în viziunea lui Baader, care însă, mai bine chiar decât Eckartshausen, asociază acestei noţiuni o dialectică de natură să-i confere rigoare şi soliditate. Într-adevăr, el ne îndeamnă să nu-i

[1] Eugène SUSINI, *Lettres inédites de Franz von Baader*, Paris, J. Vrin, 1942, t. I, p. 269. Baader nu stăpânea prea bine franceza.

imităm pe unii mistici protestanți care privilegiază în mod exclusiv interiorul, considerându-l drept singurul esențial, deoarece conceptul însuși de real sau de viu, ne spune el, coincide cu cel al identității exteriorului și interiorului, iar neidentitatea celor două nu este decât semn de moarte. Orice comunitate din interior este legată în mod absolut de o „conformație" sau corporalizare exterioară ce-i corespunde, și nu există spirit care să nu fie un „spirit al trupului". Baader reamintește în legătură cu aceasta, așa cum o face adesea, următorul verset din *Tabula Smaragdina*: „*Vis eius integra si conversa fuerit in terram*". Cele două Biserici sunt inseparabile în esența lor ca și în acțiunea lor, fără ca pentru asta să trebuiască să se confunde. Este uniunea Unului și a particularului[1]. Deoarece cauza trebuie „*să dobândească natură* pentru a se manifesta sau a deveni efectivă", scrie el în 1834[2], și dă de înțeles prin toată opera sa că această manifestare divină se materializează deopotrivă în Biserici și în interiorul ființei noastre.

Dar acest interior nu rămâne pasiv. Marea Operă constă în a face să coincidă la perfecție lucrarea lui Dumnezeu și a noastră, într-o dublă mișcare de jos în sus și de sus în jos, proces pe care *Tabula Smaragdina* îl evocă în racursiul impresionant al poeziei sale. Așa cum în orice plantă, îi scrie Baader în 1816 lui Christian Daniel von Meyer, două lucruri, pământul și soarele, devin un singur lucru fără a se confunda, corpul unei plante formându-se doar dacă soarele devine pământ și pământul devine soare, tot așa omul și Dumnezeu se reunesc datorită lui Cristos[3]. Baader îl compară pe Dumnezeu cu un alchimist care folosește un recipient (făptura) pentru a pregăti acea *Tinctur* de care are nevoie (Fiul său). Acest alchimist, spune Baader, nu aruncă recipientul după încheierea lucrării. În generozitatea bucuriei sale în fața lucrului împlinit, el îi conferă chiar acestui recipient o *Tinctur* a unei vieți veșnice[4].

---

[1] BAADER, *Über die sichtbare und unsichtbare Kirche, so wie über die sichtbaren und unsichtbaren Wirkungen der sichtbaren Kirche*, in *Sämtliche Werke*, *op. cit.*, VII, 211 *sq.*

[2] *SW*, XV, 517.

[3] *Ibid.*, XV, 305.

[4] *Ibid.*, XV, 312, și E. SUSINI, *op. cit.* (ed. J. Vrin), p. 296.

Nu există coborâre fără înălțare, îi scrie el în 1832 Emiliei Linder; dacă de sus vine ceva, altceva trebuie să-i urce în întâmpinare. Cerul aspiră să se alăture pământului, spiritul aspiră să se alăture naturii, după cum pământul trebuie să se înalțe până la cer, iar Natura până la spirit, fără ca din acest motiv vreunele dintre ele să se confunde. Dacă bărbatul are funcția de a atrage spiritul în inimă, femeii îi revine sarcina de a atrage Natura sau pământul în această inimă care este prin excelență locul central în care se întâlnește ceea ce vine de sus cu ceea ce vine de jos, locul în care bărbatul și femeia devin cu adevărat ființe umane. Pentru a găsi acest centru divin, bărbatul ajută femeia să înalțe ceea ce este jos, în timp ce ea îl ajută să facă să coboare ceea ce este sus. Pentru a izbuti acest lucru, bărbatul încearcă să învingă orgoliul, răceala și nerăbdarea care pun piedici coborârii, în vreme ce femeia încearcă să reziste nevolniciei, gravitației și leneviei care împiedică mișcarea în sus. Baader crede că această trăsătură antropologică permite să se înțeleagă natura catastrofei care a introdus deosebirea dintre sexe, adică să se priceapă mai bine păcatul originar în esența sa. Într-adevăr, dacă ființa umană nu poate trăi cu adevărat decât în inima sa, regiune centrală, interioară, situată între cap și baza corpului, inima trebuie să atragă spre ea deopotrivă cerul și pământul, ceea ce e rareori cazul, dat fiind că de obicei vedem această inimă posedată rând pe rând de cer și de pământ, de Spirit și de Natură, deși ea ar trebui să le posede pe amândouă. Dumnezeu este Dumnezeu fiindcă El se găsește între Spirit și Natură, fiindcă El este amândouă și, în același timp, deasupra lor. În creație, omul e imaginea lui Dumnezeu pentru că este sau trebuie să fie în egală măsură inima cerului și a pământului – doctrină, adaugă Baader, pur biblică, dar ignorată de multă vreme de filozofi și de teologi. În momentele privilegiate în care avem impresia că ne reluăm acest loc, nu ne încearcă doar sentimentul intim și celest a ceea ce este integralitatea ființei, ci știm și că o astfel de împlinire ne-ar îngădui să acționăm, asemenea lui Orfeu, asupra celorlalți oameni și asupra Naturii. Dacă inorogul de neîmblânzit se va îndupleca să se culce lângă tânăra fecioară ori să se joace la picioarele ei, atunci

creaţia va fi desăvârşită. În primul capitol al Facerii se spune că Dumnezeu a desăvârşit prin crearea omului crearea cerului şi-a pământului, şi că doar sălăşluind în om (*inwohnend*) poate el să sălăşluiască în această creaţie, adică să celebreze în ea ziua de odihnă. Printr-o apropiere frapantă, Baader compară această primă pagină a Bibliei cu ultima a Noului Testament, textul din Apocalipsă care dezvăluie că, o dată cu pogorârea Cetăţii lui Dumnezeu (sau a Împărăţiei copiilor lui Dumnezeu), noul cer şi noul pământ îşi vor găsi împlinirea definitivă. Căci cerul, pământul şi omul, create pentru veşnicie, trebuie să dăinuiască veşnic; manifestarea divină are nevoie de toate trei în armonia sa[1].

Baader mai scrie şi că Facerea începe cu un dualism, crearea cerului şi a pământului, dar se termină cu o creaţie care suprimă acest dualism: cea a omului, care leagă cerul de pământ şi lumea creată de Creator. Această funcţie a omului, Apocalipsa ne asigură că este eternă, întrucât noul cer şi noul pământ sunt legate pentru totdeauna unul de celălalt prin Cetatea viitoare[2]. Dumnezeu îşi găseşte în om ziua de odihnă, petrecându-se atunci o liberă expansiune reciprocă a unuia în celălalt, deoarece şi unul, şi celălalt se găsesc reciproc: aceasta este uniunea sacramentală a Creatorului în creatură, sărbătoarea eternă de care vorbeşte apostolul Pavel. Creaţia era prea strâmtă pentru Dumnezeu. El avea nevoie de om pentru a se desfăşura liber în ea[3].

Baader ne avertizează în privinţa confuziei panteiste; fiecare organ al ansamblului îşi păstrează individualitatea contribuind la armonia Întregului. Cetatea celestă, o dată restaurată, nu va aboli nici cerul, nici pământul. El ne pune în gardă şi cu privire la angelism: dacă Scriptura învaţă că oamenii vor fi *ca* nişte îngeri, asta nu înseamnă că *vor fi* îngeri. Nu trebuie să se confunde natura umană cu natura angelică şi nici natura terestră cu natura celestă. Scriptura precizează: „un nou cer şi un nou pământ". Noul Ierusalim îşi va avea sediul pe pământ, dar fără a se confunda cu acesta,

[1] *SW*, XV, 486 *sq.*
[2] *Ibid.*, 609.
[3] *Ibid.*, 641 *sq.*

şi nici cu cerul; el va fi intermediarul între cele două, legătura care va asigura profunda lor unitate. Această funcţie de intermediar era cea a omului înaintea căderii sale, deoarece el era superior făpturilor cereşti şi pământeşti. Vedem aici, încă o dată, antidualismul funciar al lui Baader. El adaugă şi că omul nu a fost creat din pământ, apoi lăsat pe pământ, pentru a-l părăsi ulterior sau a recădea pe suprafaţa lui, ci pentru a-l cultiva, adică a ajuta la reintegrarea sa, la sărbătoarea lui Dumnezeu în el, pentru a-l face să-şi piardă acea „diformitate" datorată căderii şi căreia cerul i-a fost şi el victimă. Dacă nu înţelegem acest lucru, spune teozoful, nu putem vedea Răul la care este expus pământul din cauza omului, rămânem orbi la acele prevaricaţiuni ce pot merge atât de departe încât într-o zi pământul, cum spune Scriptura (Facerea, 4, 11-19; Leviticul, 16, 16-34), nu ne va mai suporta, ne va arunca de pe suprafaţa sa ori ne va înghiţi. Baader repetă în mod insistent că în primele două versete al Facerii „*tohu va bohu*" face aluzie la o catastrofă terestră şi celestă de care Dumnezeu nu era răspunzător, astfel încât reparaţia este ţelul întregii creaţii descrise în Facerea, reparaţie a cărei desăvârşire se numeşte Ierusalimul celest şi la care omul trebuie să lucreze[1]. Lumea care ne înconjoară nu conteneşte să ne reamintească durerea Universului? „În toate frumuseţile naturii – scrie el în 1820 – omul percepe, în chip când mai atenuat, când mai intens, dureroasa tânguire a acestei naturi care deplânge vălul de văduvă pe care trebuie să-l poarte din vina omului"[2]. Opera noastră se desfăşoară în felul următor:

> *Făptura nu trebuie doar [...] să se arunce spre ceea se află deasupra ei pentru ca acel plan superior să o înalţe la el coborând în ea, ci trebuie în acelaşi timp să înalţe spre sine planul inferior*

[1] *Ibid.*, III, 313 *sq.* BAADER îl citează în legătură cu această chestiune pe Johannes MENGE, *Beiträge zur Erkenntnis des göttlichen Werks...*, cf. *supra*, n. 1 de la p. 159.

[2] „*Durch alle Schönheiten der Natur hindurch vernimmt der Mensch bald leiser bald lauter jene meancholische Wehklage derselben über den Witwenschleier, den sie aus Schuld des Menschen tragen muß*" (*SW*, II, 120).

din ea, pentru ca pământul şi cerul se se întâlnească din nou înăuntrul ei, pentru ca ea să devină locul în care ele îşi celebrează cununia şi ceea este sus să devină asemeni cu ceea ce este jos[1].

Baader îi scrie în 1832 lui Justinus Kerner că omul îşi realizează adevărata virtualitate cosmică în acele momente privilegiate în care Spiritul şi Natura se află unite în inima sa, adică atunci când această inimă nu este altceva decât noul Ierusalim, Cetatea lui Dumnezeu la care năzuiesc noul cer şi noul pământ[2].

Aşadar, nu ar putea fi vorba, spune Baader, nici de materialism, nici de idealism. Să calificăm poziţia sa drept categoric „non-dualistă": în felul acesta, el se încadrează clar în tradiţia teozofică occidentală, de care nu se îndepărtează, originalitatea sa constând mai cu seamă în demersul gândirii sale speculative, prodigiosul său spirit de sinteză şi genialitatea formulei exhaustive. Or, în măsura în care acest non-dualism are drept consecinţă, după cum am văzut, o respingere a angelismului, Baader are tendinţa de a nu se încrede în Swedenborg. În 1834, el scrie că swedenborgienii se înşeală când susţin că, după moarte, oamenii devin îngeri[3]. Iar în cursul anului următor notează pertinent că noţiunea swedenborgiană a lumii de apoi nu este creştină, deoarece suedezul nu vorbeşte decât de nemurirea sufletului, ceea ce, adaugă Baader, „înseamnă a da dovadă de mai puţină clarviziune decât păgânii care, ei, înţeleseseră limpede imperfecţiunea şi neajunsurile unui suflet fără trup (*leiblos*), deci fără acţiune"[4]. Baader priveşte în general cu mefienţă

---

[1] *„Die Creatur muß sich nemlich nicht nur gegen das ihr Höhere vertiefen, damit dieses in ihr niedersteigend sie zu sich erhebe, sondern sie muß zugleich das ihr Tiefere zu sich erheben, damit Himmel und Erde sich in ihr wieder begegnen, und sie die Ehestätte der Vermählung beider werde, damit das, was oben ist, dem gleich werde, was unten ist u.u."* (*SW*, IV, 231).

[2] *„Tritt uns denn aber der Mensch als solcher und in seiner wahrhaften, zum Theil selbst kosmischen Virtualität anders als in jenen Silberblicken auf, in welchen Geist und Natur in seinem Herzen geeint sich finden, oder in welchen dieses Herz das neue Jerusalem (civitas Dei) ist, auf welches der neue Himmel und die neue Erde harren?"*

[3] *Ibid.*, III, 313 *sq.*

[4] *Ibid.*, XV, 529, şi IV, 272.

descrierile lui Swedenborg, care se mulţumeşte să înşire imagini şi nu ştie să deosebească în funcţie de valoarea lor diversele categorii de spirite. Swedenborg se interesează de frumuseţe, de estetică, dar teozofia sa este nebuloasă. Nu e destul de „întrupată“[1].

De aceea, n-am putea sublinia îndeajuns importanţa acestei *Menschwerdung*, a acestei întrupări în gândirea baaderiană. Datorită ei acest teozof se menţine, după exemplul precursorilor săi, la egală distanţă de angelismul idealizant şi de materialismul istoric. El ne reaminteşte, în fond, că nu e de ajuns să se apere valori ideale şi că Cetatea sfântă se destramă ca un miraj de îndată ce se pierde nu doar noţiunea de *Leib*, de corp spiritual, ci şi aceea a credinţei în întruparea lui Isus Cristos, Fiu al Dumnezeului viu. A păstra o credinţă fermă în această întrupare istorică nu înseamnă a ceda în faţa istoricismului reducţionist dacă se susţine în acelaşi timp că Cristos este *şi* un Cristos cosmic; însă a nega această întrupare istorică înseamnă a ceda la ispita unei doctrine care goleşte creştinismul de specificitatea sa. Baader îi scrie în 1816 lui Conrad Schmid:

> *Speranţa oricărui creştin [se întemeiază] deopotrivă pe Revelaţia viitoare, generală şi personală, a lui Cristos (ca judecător al lumii) şi pe Revelaţia interioară, secretă şi individuală [...]. Nu e creştin acela care nu crede fie în venirea istorică, fie în venirea mistică (tainică) a lui Cristos, şi care nu se gândeşte cu bucurie la ea*[2].

---

[1] *Ibid.*, XII, 358 şi 383. Totuşi, sub pana lui SWEDENBORG se pot citi următoarele: „Dacă Spiritele n-ar avea organe şi dacă Îngerii n-ar fi substanţe organizate, ei n-ar fi putut nici să vorbească, nici să vadă, nici să gândească“ (*Arcanes célestes*, Paris, 1845-1889, t. III, traducere de Le Boys des Guays, pp. 5 *sq.*, nr. 1533. Să remarcăm totuşi că aceste *Arcane celeste*, deşi prezentate ca un vast comentariu al Facerii, nu au practic nici o dimensiune cosmogonică sau eshatologică).

[2] „*[Ich muß] noch bemerken, daß die Hoffnung jedes Christen zugleich auf die zukünftige allgemeine persönliche Offenbarung des Christs (als Weltrichter) und auf innre heimliche individuelle Offenbarung desselben beruht (nach dem Spruch: ich werde mich Ihm offenbaren etc.) und daß der kein Christ ist, welcher entweder das historische oder das mystische (heimlich) Kommen des Christs nicht glaubt und nicht sich freuend darauf hofft.*“ In Eugène SUSINI, *op. cit.* (ed. J. Vrin), p. 293.

Iar într-un mod şi mai precis, îi scrie lui Johann Friedrich von Meyer, în 1817:

> *Credinţa şi Speranţa unui creştin care cunoaşte lumea (adică Credinţa în trecerea Sa pe pământ într-un moment al istoriei şi Speranţa în întoarcerea Sa) [este]* la fel de necesară *ca şi Credinţa într-un Cristos care se manifestă în chip tainic*[1].

*

Înţelegem de ce Baader, asemeni iluştrilor săi predecesori, insistă atât asupra acestui punct. Fiindcă întruparea înalţă spre cer Natura suferindă aflată în aşteptare, pe când cerul tânjeşte după cununia sa eternă cu pământul. Cetatea sfântă, rezultat al acestei uniuni, are drept piatră de temelie inima omului-mediator. În jurul acestei inimi se articulează arhitectura Ierusalimului ceresc, cetate ce trebuie reclădită, aşa cum francmasonii lucrează la cioplirea unui bloc de piatră brută pentru a-i da o formă cubică şi a face din ea piatra unghiulară a Templului ce trebuie reconstruit. În jurul acestui spaţiu ei construiesc loji – ca acelea ale companionilor – fără acoperiş, pentru a nu pierde din vedere cerul din care vor coborî turnurile, şi edifică nu doar ziduri, ci şi, în lumea subterană, fundaţiile fără de care muncitorii ar risca să nu lucreze decât pe nisip. De unde un dublu plan, orizontal şi vertical. Şi o axă cu patru direcţii: Orientul spiritual, de unde vine cunoaşterea şi în care sălăşluiesc îngerii; un Occident istoric şi apolinic, domeniu al spaţiului şi al timpului; acea condiţie de creatură prin care suntem copii ai pământului; în fine, Împărăţia în care Tatăl ceresc aşteaptă restaurarea raporturilor ce unesc Dumnezeu, omul şi universul.

Centrul crucii, iată locul adepţilor Bisericii interioare. Întrucât acest centru reuneşte razele celor patru zări, el asigură, din clipa în care a fost în mod dinamic fixat, coeziunea în cetatea regăsită. Dar

---

[1] *„Der Glaube und die Hoffnung eines weltkundigen Christs (nämlich der geschichtliche Glaube seines irrdisch dagewesenseyns und die Hoffnung Seiner Wiederkunft) sey dem Christen* eben so nöthig *als der eines heimlich sich kundgebenden Christs.“* In *ibid.*, p. 302.

mai cu seamă crucea Golgotei este cea care apare ca model al acestei axe: model gnostic – în sensul etimologic –, prin prezența discipolului mult iubit; model istoric, deoarece Întruparea nu se poate efectua decât într-o istorie; model terestru și antropologic, fiindcă Isus a trăit printre noi, iar crucea răstignirii a fost înfiptă în solul nostru; model ceresc și cosmic în sfârșit, deoarece crucea prevestește coborârea în lumea subpământeană, Învierea și Înălțarea.

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

TEMPLUL LUI SOLOMON ÎN TEOZOFIA MASONICĂ, ÎN SECOLUL AL XVIII-LEA

De la nimicirea Ordinului lui Jacques de Molay, mai multe obediențe au revendicat filiația templieră. Dar nici în expunerea care urmează, după cum nici în gândirea lui Willermoz, nu este vorba de a dovedi existența unor filiații asemănătoare, de altfel mereu ipotetice. E vorba doar de a aminti ceea ce Templul poate și a putut să reprezinte pentru Cavalerul Binefăcător al Cetății sfinte, dar și, de bună seamă, pentru orice mason din Ritul Scoțian Rectificat, începând de la gradul de Ucenic. Pentru aceasta, nu există o metodă mai bună decât aceea de a expune, chiar și în linii mari, raporturile analogice esențiale între diferitele părți ale acestui Templu, Omul-Cavaler și univers, relațiile tematice între aceste elemente și planurile numerologice ale oricărei creații materiale și spirituale.

RECONSTRUIREA TEMPLULUI

Printre învățăturile creștinismului transcendental, cea a neotemplierilor din secolul al XVIII-lea apare ca una dintre cele mai valoroase. Stricta Observanță Templieră (S.O.T.) a baronului von Hund, din Germania, se raportează la doctrina „templieră", pretinzând, mai mult pe nedrept decât pe drept, a fi succesoarea acesteia. Pentru noi, chestiunea importantă nu constă în această problemă de istorie, ci în simbolismul propriu-zis. Pe S.O.T. se grefează

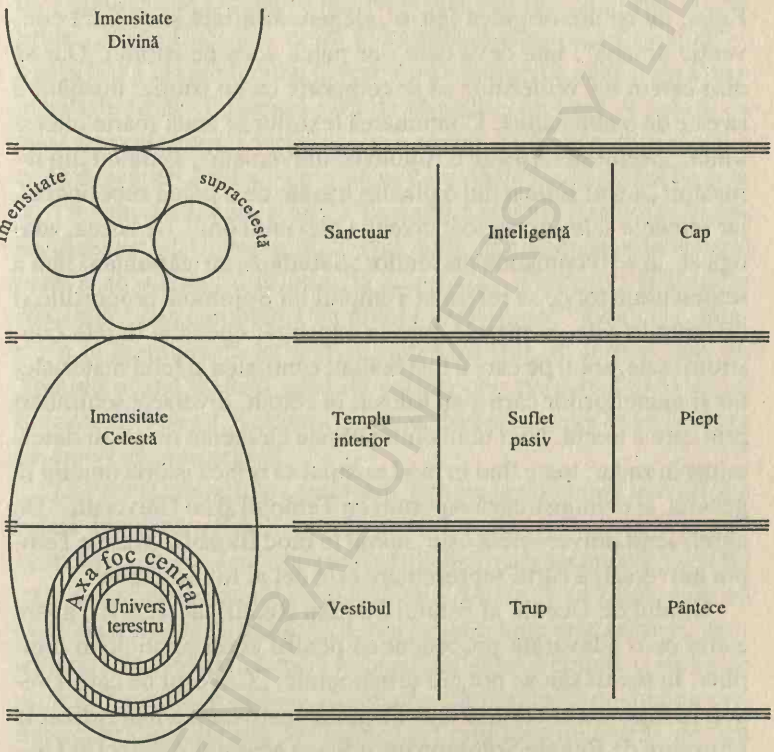
Reforma aşa-zisă de la Lyon, contopirea părând completă în 1782. Se pare că în acel moment mesajul Templului etern li se prezintă limpede Oamenilor cu Dorinţă. Nu încape îndoială că, mai mult ca oricând, Templul e conceput atunci în aspectul său ternar, însă cu reazemele simbolice ale unei arhitecturi a universului subîntinse de o teozofie coerentă, adică eshatologică, cosmogonică şi cosmologică.

Martines de Pasqually, să amintim acest lucru, nu a vorbit deloc de Templul lui Solomon în *Tratatul Reintegrării Fiinţelor*, scris în 1771[1], dar numai pentru că acest *Tratat* a rămas neterminat; toată simbolica sa teozofico-alchimică semnifică *acelaşi lucru* ca şi simbolica willermoziană referitoare la acest Templu. De ce documente dispunem pentru a ne informa pe deplin în această privinţă? Personal, cunosc patru. În ordine cronologică, mai întâi e vorba de *Conferinţele de la Lyon* (1774-1776), al căror original se află la Biblioteca Municipală din Lyon. În al doilea rând, sunt cele trei grade foarte sofisticate ale Ritului Scoţian Rectificat; Arhivele departamentale din Valence (fondul Lojii *L'Humanité à l'Orient de Crest*) păstrează un preţios exemplar. În al treilea rând, trebuie citat cel de-al patrulea grad al acestui rit, Ritualul de Maestru Scoţian al Sfântului Andrei, din care o frumoasă copie se găseşte la Biblioteca Municipală din Lyon. Şi ştim că aceste patru grade sunt încă vii. Cât despre al patrulea document, e vorba, evident, despre *Instrucţiunile secrete pentru Marii Consacraţi*, pe care le-am descoperit în fondul Bernard de Turckheim şi le-am publicat în anexă la cartea lui René Le Forestier[2]. Pentru a înţelege cum se cuvine

[1] Cf. două referinţe la Solomon, pp. 110 şi 125, in *Traité de la Réintégration des Êtres*, ed. Chacornac, 1899.

[2] René LE FORESTIER, *La Franc-Maçonnerie templière et occultiste aux XVIII^e et XIX^e siècles*, publicată şi prezentată de Antoine FAIVRE, Paris, Aubier-Nauwelaerts, 1969. Într-un excelent articol despre Templul lui Solomon în Ritul Scoţian Rectificat, René DÉSAGUILIERS a atras deja atenţia asupra surselor (menţionate mai sus) ale primelor patru grade: cf. *Renaissance traditionnelle*, 1972, nr. 9-10: „Le Symbolisme du Temple de Salomon dans les quatre premiers grades du Régime Écossais Rectifié". *Conférences de Lyon*, sau *Instructions aux Élus-Cohens* (1774-1776), sunt o culegere de procese-verbale ale unor şedinţe ţinute la Lyon, acasă la Jean-Baptiste Willermoz; după plecarea lui

simbolismul Templului willermozian, aceste patru documente nu pot fi separate unele de altele. Totuşi, cele mai importante, pe care se întemeiază prezenta expunere, sunt *Conferinţele de la Lyon*, ritualul primului grad şi *Instrucţiunile secrete*. Să ne cufundăm deci în luxurianta simplitate a acestui simbolism viu.



Martines de Pasqually, Aleşii-Cohens lionezi au simţit într-adevăr nevoia de a-şi confrunta interpretările doctrinei martinesiste şi de a-şi nota cu grijă aspectele învăţăturii orale care puteau să le fi scăpat. Louis-Claude de Saint-Martin şi Duroy d'Hauterive au participat la aceste şedinţe. Am publicat aceste *Conferinţe*, sub titlul: *Les Conférences des Élus-Cohens de Lyon: aux sources du Rite Écossais Rectifié*, Braine-le-Comte (Belgia), Éd. du Baucens, 1975, 155 pp. şi ilustraţii. Cât despre ritualurile primelor grade, Arhivele departamentale din Valence nu deţin decât gradele unu şi trei (1785-1787), dar arhivele willermoziene din Lyon ne informează cu privire la cel de-al doilea grad.

În *Instrucțiunile secrete*, Willermoz îi învață pe Marii Consacrați că inițierea masonică provine, din punct de vedere istoric, de la Templul din Ierusalim. Acesta, spre deosebire de piramidele din Egipt, nu își are originea într-o „alegere arbitrară și de pură convenție umană". Iată ceva care i-ar putea șoca pe istorici. Dar să nu-i cerem lui Willermoz să se comporte ca un istoric; învățătura sa este de o altă natură. Continuarea textului se arată foarte interesantă: „Menit să formeze o Emblemă universală", Templul din Ierusalim „a fost ridicat după planuri trasate de o mână superioară", iar semnele sale „nu au fost invenția nici unui om". De aceea, adaugă el, „li se recomandă masonilor să studieze cu stăruință și fără a se descuraja tot ce se referă la Templul lui Solomon, proporțiile și diviziunile sale, numerele care le exprimă; epoca și durata construirii sale; solul pe care a fost înălțat; cantitatea și felul materialelor și muncitorilor care s-au folosit; în sfârșit, diversele schimbări prin care a trecut. Nici unul dintre aceste elemente nu a fost determinat în zadar; toate tind în mod esențial să refacă istoria omului în general, și demonstrează raporturi cu Templul și cu Universul." De altfel, acest univers creat este „numit în mod filozofic Marele Templu universal, a cărui reprezentare este cel al lui Solomon"[1].

Gradul de Ucenic al Ritului Scoțian Rectificat (R.S.R.) apare astfel ca o adevărată propedeutică pentru acest simbolism templier. În textul său se pot citi următoarele: „Covorul pe care-l vedeți în fața voastră reprezintă Templul vestit care a fost ridicat la Ierusalim de Regele Solomon întru Slava Marelui Arhitect al Universului. El este modelul fundamental al Masoneriei." Masoneria este moștenitoarea sa, după cum se arată într-un grad ulterior: cel de-al patrulea grad afirmă, într-adevăr, că „Templul din Ierusalim este marele model general al Francmasoneriei, care s-a reînnoit sub diferite nume, sub diferite forme și în diferite epoci [...]. Acest Templu memorabil a fost și va fi întotdeauna, atât prin marile și

[1] *Instructions secrètes aux Grands Profès*, in LE FORESTIER, *op. cit.*, p. 1026.

uimitoarele schimbări prin care a trecut, modelul general al omului şi al universului." Să revenim la primul grad. El reaminteşte că masonii reconstruiesc Templul. Rugăciunea acestui grad începe astfel: „Binevoieşte să conferi râvnei noastre un succes fericit, pentru ca Templul pe care ne-am apucat să-l înălţăm întru slava ta..." Iată de ce Ucenicul are ca primă sarcină cioplirea pietrei brute. „Frate Ucenic – citim în cuprinsul acestor instrucţiuni –, piatra brută în care tocmai loveşti este o emblemă adevărată a propriei tale fiinţe. Lucrează fără de răgaz la cioplirea ei pentru ca apoi s-o poţi şlefui, fiindcă acesta e singurul mijloc care-ţi rămâne ca să descoperi forma frumoasă pe care poate s-o ia şi fără de care ar fi respinsă de la construcţia Templului pe care îl ridicăm Marelui Arhitect al Universului." Mai mult, în instrucţiunile acestui prim grad oficiantul îl întreabă pe novice: „Pentru ce le slujeşte Masonilor drept emblemă Templul lui Solomon?" Răspuns: „Pentru a le reaminti că trebuie să ridice virtuţii, în inimile lor, un Templu având acelaşi grad de perfecţiune pe care-l avea al lui Solomon." Firește, cuvântul „virtute" trebuie înţeles în sensul tare pe care-l avea în epocă.

Dar acest simbolism, spuneam, trimite la o viziune teozofică a lumii. Învăţătura R.S.R. e o învăţătură progresivă: *Instrucţiunile secrete* se vădesc deci mult mai explicite în această privinţă, la fel ca şi documentul dintâi ca dată, *Conferinţele de la Lyon*, care nu erau în mod specific masonice, ci esenţialmente martinesiste, doctrinare. Citim astfel că dacă trebuie înălţat un Templu, e vorba de un nou Templu ce trebuie să semene cât mai mult posibil cu primul, care a fost distrus. Willermoz şi Fraţii săi sunt nutriţi, de fapt îmbibaţi de învăţături biblice. Să amintim pe scurt acel capitol de istorie pe care se grefează total şi armonios doctrina esoterică a R.S.R. Începând din anul – 960, Solomon construieşte Templul din Ierusalim (ţara devenind în acelaşi timp o monarhie ereditară). Acest edificiu a fost precedat de Templul din Silo (spre –1040), care adăpostea deja Chivotul Legământului. Templul lui Solomon a dat Chivotului un sălaş demn de el pe muntele Sion, la Ierusalim, datorită lui Hiram, arhitectul trimis de regele Tyrului. Fapt

esențial: Chivotul, care însoțise în luptă oștile lui Israel, încetează a mai fi un obiect nomad, astfel încât noul edificiu devine centrul lumii, cu atât mai mult cu cât, fiind construit într-un interval de șapte ani, simbolizează actul creației în șapte zile. Distrugerea sa în anul – 587, datorită victoriei lui Nabucodonosor, regele Babilonului, care i-a deportat pe evreii din neamul lui Israel, este urmată, cincizeci de ani mai târziu, de reconstrucția sa de către Zorobabel, grație victoriei regelui persan Cirus asupra lui Nabucodonosor[1].

Astfel, esențialul învățăturii esoterice care subîntinde teozofia „templieră" a R.S.R. constă în următoarea idee: Templul lui Solomon figurează starea universului și a omului înainte de cădere; din cauza acesteia, construirea Templului lui Zorobabel nu mai beneficiază în aceeași măsură de directivele Marelui Arhitect, adică ale lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, Templul lui Zorobabel figurează starea omului actual și a lumii în care suntem cufundați. Acest al doilea Templu se prezintă ca modelul omenirii și al universului surprinse în desfășurarea lor istorică. Pentru mason, așadar, e vorba de a desăvârși opera lui Zorobabel sau chiar de a reface un alt Templu, pentru a reuși mai bine decât Zorobabel. Trebuie să se regăsească verticalitatea sincronică a Templului lui Solomon, adică, dacă vreți, să se scape de nesfârșitele vicisitudini ale istoriei diacronice. Martines de Pasqually scrisese:

> *Reflectând asupra [stării sale] atât de pline de slavă a conceput și și-a manifestat Adam reaua voință în mijlocul primului său culcuș slăvit, care este numit în mod obișnuit* paradis terestru, *și pe care noi îl numim în mod misterios:* pământ înălțat deasupra oricărui simț. *Această amplasare este numită astfel de prietenii înțelepciunii deoarece în acel loc, cunoscut sub numele de Moria, a fost mai apoi construit Templul lui Solomon. Construcția acestui Templu întruchipa într-adevăr emanația primului om. Pentru a ne convinge de asta nu trebuie decât să*

[1] El va fi transformat din anul 20 (Templul lui Irod), până în 64, și distrus în 70 conform prezicerilor lui Isus. Despre Templu în Scripturi, cf. în special I Regi, cap. 1-10; I, II Paralipomena; Ezdra.

observăm că templul lui Solomon a fost construit fără ajutorul unor unelte făcute din metal: ceea ce dovedea tuturor oamenilor că Creatorul îl plămădise pe primul om fără ajutorul vreunei operații fizice materiale (*Tratat*, p. 25).

În *Conferințele de la Lyon*, Willermoz susține și el că Templul lui Solomon a fost ridicat pe „culmea de pe muntele Mor", adică „pământ înălțat deasupra oricărui simț" (24)[1], și că acest Templu se înfățișa deopotrivă ca spiritual, corporal și temporal. Poezia ce se degajă din rațiunile pe care i le conferă Willermoz merită să fie apreciată (67, parag. V). *Instrucțiunile secrete* reiau această temă, de astă dată orchestrată într-un grandios profetism eshatologic:

Toate aceste lucruri ne-au fost figurate de istoria Templului și de cea a Poporului Ales, însă acesta din urmă mai trebuie încă să dea modelul cel mai consolator pentru om. Căci tradițiile ne dau de știre că atunci când Neamul evreiesc își va fi recunoscut și îndreptat crimele printr-o lungă și severă ispășire, el trebuie să-și reintre în drepturile sale dintâi și să fie din nou reunit în Ierusalim. Chivotul sfânt, ascuns de Ieremia într-o peșteră a cărei intrare a astupat-o, va reapărea în toată strălucirea sa și triburile credincioase vor revedea zidurile cetății sfinte; reprezentare perfectă a primei învieri a omului în forma sa neprihănită dintru început, în folosul tuturor acelora ce-și vor fi depus carnea și sângele în mormânt, după exemplul și cu ajutorul omului Dumnezeu și divin (*Instr. sec.*, p. 1044).

Conform Bibliei, Sfânta Sfintelor s-a retras din Templu din cauza fărădelegilor poporului; atunci asirienii au distrus edificiul, iar poporul a fost dus în Babilon. La fel, spune Willermoz, omul a căzut, Spiritul s-a retras din inteligența lui, focul său interior s-a întunecat, întocmai ca focul pe care Ieremia l-a ascuns într-un puț. Altă apropiere tipologică: Cirus îi îngăduie poporului să

[1] Când nu există indicații diferite, cifrele arabe dintre paranteze fac trimitere la numerotarea atribuită de mine „paragrafelor" din *Conférences des Élus-Cohens de Lyon*, *op. cit.*

revină în Ierusalim sub conducerea lui Zorobabel şi să reconstruiască acolo Templul; la fel, Dumnezeu este milostiv şi ne ajută pe cale Reintegrării. Zorobabel, apoi Nohemia, au reclădit Templul, dar el nu mai este atât de frumos pe cât era cel vechi; la fel, corpul omului actual e mult mai puţin frumos decât corpul slăvit al lui Adam: „Oamenii vremii, care au pierdut orice noţiune despre ceea ce a fost înaintea lor, sunt foarte departe de a-şi da seama de această degradare a naturii noastre; ei găsesc că omul e bine aşa cum e şi că totul în jurul său este bine. Dedaţi la plăcerile simţurilor, îşi fac Idol din acest trup care le procură plăcerile şi n-au alt regret decât acela de a prevedea clipa în care pretinsa lor fericire trebuie să sfârşească" (*Instr. sec.*, p. 1043). „Prin cea mai mare dintre crime – adaugă aceste *Instrucţiuni secrete* – Poporul ales a pierdut atunci Cuvântul sacru al cărui deţinător era şi care îi conferea toată tăria, cuvânt ce nu era întru totul cunoscut decât de Marele Preot, şi pe care Masonii îl caută de atunci cu preţul atâtor strădanii. Aceea a fost epoca în care cel de-al doilea templu a fost distrus până în temelii de furia soldaţilor, agenţi orbi ai răzbunărilor divine, iar poporul evreu a fost împrăştiat printre toate neamurile şi supus vreme de veacuri oprobriului şi infamiei." La fel corpul omului, adică templul său material, va fi distrus; şi la fel Templul universal, adică natura, creaţia, va fi distrusă de îndată ce „principiul forţei" (adică „axa foc central increată", conform terminologiei lui Martines de Pasqually) care-i conferă sprijinul alchimic se va retrage; atunci, întregul univers va dispărea (*Instr. sec.*, p. 1044).

La gradul de Maestru Scoţian al Sfântului Andrei, candidatului i se prezintă un tablou; acesta înfăţişează Templul din Ierusalim ruinat, cu cele două coloane sparte şi răsturnate, cu mozaicul pardoselii şi scara cu şapte trepte distruse, cu altarul pentru tămâie crăpat în mijlocul Templului, la intrarea căruia se văd baia de aramă şi postamentele ei sfărâmate şi risipite. În jurul acestor imagini sunt reprezentate lanţuri şi alte semne ale captivităţii. Un al doilea tablou, dezvăluit candidatului după cel dintâi, înfăţişează Templul lui Zorobabel, cu sfeşnicul cu şapte braţe, Chivotul

Legământului şi cei doi heruvimi, vestibulul Templului şi baia de aramă repusă pe postamentele ei[1].

Observăm deja armonia tipologică a acestei viziuni a lumii: Templul evreiesc, corpul omului, universul însuşi, iată tot atâtea Temple care „figurează unele cu altele", pentru a relua o expresie willermoziană („a figura cu" este o formulare frecvent folosită în scrierile sale). Corpul omenesc este în mod evident primul Templu în ordinea percepţiei noastre. El „figurează cu" Loja masonică. Trebuie considerat ca „o lojă sau un Templu care este reiterarea Templului general, particular şi universal" (17), adică a diferitelor niveluri ale universului conform cosmologiei martinesiste. Dar „dacă trupul omului este un Templu, înseamnă că omul trebuie să practice înăuntrul său un cult" (88). Firește, ne ducem cu gândul la cuvintele lui Cristos: „Distrugeţi acest Templu şi-l voi reconstrui în trei zile" (45, 47). Noi n-am putea să distingem toate Templele, într-atât sunt ele de întrepătrunse, conform celei mai bune tradiţii a gândirii analogice. Iată esenţialul, în *Conferinţele de la Lyon*: „Trupul omului şi Templul lui Solomon sunt reiterarea creaţiei şi a imaginii Marelui Templu universal" (87). Martines de Pasqually scrisese: „Adam, prin cele trei principii spirtoase [= alchimice, adică Sare, Sulf, Mercur] care alcătuiesc forma sa de materie vizibilă, şi prin proporţiile care domnesc în ea, este reprezentarea exactă a templului general pământesc, pe care îl ştim că e un triunghi echilateral" (*Tratat*, p. 82).

Se poate spune, în mare – dar asta înseamnă deja a trăda înţelegerea vie a simbolului în manifestarea sa concretă –, că există patru Temple: cel al Universului, cel al omului, cel al lui Solomon, şi un templu mistic nereprezentabil, esenţialmente eshatologic – deşi fiecare trebuie să lucreze la el –, cel al lui Zorobabel în sensul anagogic. Acest rezumat însă se vădeşte prea parţial, căci un Templu poate fi în acelaşi timp mult mai mult şi mult mai puţin – dar cum să distingem macrocosmosul de microcosmos? În *Conferinţele de*

[1] Cf. Paul NAUDON, *La Franc-Maçonnerie chrétienne*, Paris, Dervy, 1970, pp. 153 *sq.*

la Lyon, Willermoz încearcă să-i facă pe ascultătorii săi să înțeleagă acest lucru din interior. Ce este un Templu? Este, întâi și-ntâi, fiecare lucru însuflețit de un „vehicul", astfel încât atomul, explică el, este el singur un Templu (17). El adaugă că, la nivelul ființelor superioare care nu sunt supuse timpului, ca și la nivelul celor ce-i sunt supuse, Templul e învelișul care adăpostește aceste ființe și care servește drept receptacul acțiunii lor (87, parag. II și III).

ELEMENTE COSMOZOFICE

Aceste aluzii alchimice nu au nimic alambicat sau obscur. Ele clarifică și mai mult simbolica Templului, și chiar într-o nouă lumină, fără de care înțelegerea noastră a acestui sistem teozofic ar rămâne incompletă. Despre ce este vorba? Dumnezeu a conceput Templul Naturii deoarece a fost determinat să facă acest lucru de o cauză, căderea lui Lucifer (*Instr. sec.*, p. 1027). Universul a fost creat pentru a sluji drept receptacul, drept temniță îngerilor decăzuți, apoi omului, după căderea sa. El a trasat o sferă spațială și temporală în non-spațiul și în atemporalitatea care preexistau acestor căderi; cu scopul, s-ar putea zice, de a limita pagubele, deoarece făpturile decăzute nu se pot răspândi în afara acestei sfere. Dar nu Dumnezeu însuși e cel care a produs această sferă; el i-a pus pe agenții săi să o realizeze. La fel, nu Solomon însuși e cel care a construit Templul din Ierusalim, iar David n-a făcut decât să-i pregătească realizarea (*Instr. sec.*, p. 1029). Marele Arhitect al Universului s-a mulțumit să imprime acestei opere regularitate, viață și mișcare, la fel cum Solomon, care nu executa el însuși lucrările, ci le dădea directive lucrătorilor săi, nu auzea „nici un zgomot de unealtă" (*Instr. sec.*, p. 1039). Orice formă de viață și chiar orice atom sunt însuflețite de un „vehicul" care, prin intermediul unui șir de agenți de ranguri diferite, primește o parte din impulsul originar a cărui sursă se află în „imensitatea divină" (cf. *infra*). Fiecare ființă, după cum am văzut, este învăluită de un

„templu" ce slujește drept receptacul acțiunii sale. Înțelegem acum de ce Templul din Ierusalim este într-adevăr figura Marelui Templu universal: la fel precum Templul lui Solomon a fost distrus când slava Domnului s-a retras din el, la fel „marele templu universal se va sfârși, când acțiunea divină își va fi retras din el Puterile, iar termenul prescris duratei sale se va împlini" (*Instr. sec.*, p. 1029). „Axa foc central" sau „principiul forței" care înconjoară Marele Templu universal, adică întregul univers, este ca piatra unghiulară a acestui Templu. Când Dumnezeu va nimici această axă, totul va recădea în neant, așa cum o ființă vie moare când efectul acestei axe încetează să se mai exercite asupra ei, să mențină coeziunea celor trei principii alchimice care sunt condiția oricărei forme de viață.

Înaintea căderii, omul nu depindea de această „axă foc central". Dar dacă „forma primitivă a omului", cum spune Willermoz, și-a schimbat natura după cădere, în schimb „reprezentarea vizibilă a acestei forme nu s-a schimbat deloc", deoarece ea trebuia să fie „o imagine vie a Templului universal". Această formă este Templul personal al omului, pe care masonii îl numesc Lojă (*Instr. sec.*, p. 1032). Sfântul Pavel scria: „Nu știți, oare, că voi sunteți templu al lui Dumnezeu?" (I Corinteni, 3, 16), și: „Sau nu știți că trupul vostru este templu al Duhului Sfânt care este în voi?" (I Corinteni, 6, 19). Iar în cea de-a doua Predică a sa, Sfântul Bernard, referindu-se la hramul bisericii, face aluzie la templul de piatră: Dumnezeu nu sălășluiește în el, ci sălășluiește în om, imaginea Sa. De aceea „trupul omului este adevărata Lojă a Masonului, sau Tempul său particular". La fel, Sanctuarul Templului lui Solomon a fost Loja invizibilă a Spiritului divin, care a venit să sălășluiască în ea. Loja semnifică astfel, în masonerie, și locul în care se adună Frații, deoarece acest loc, adaugă Willermoz, reprezintă Templul universal, adică universul creat.

Instrucțiunile secrete reamintesc că, într-o Lojă masonică, imaginea Templului se trasează cu cretă albă, „pentru a da de înțeles că Templul va dispărea când Cristos va veni să facă din întregul pământ un Templu al Domnului". Iată de ce o Lojă masonică nu

este cu exactitate reprezentarea Templului. Într-adevăr, nu trebuie ca întreaga Lojă, pe toată întinderea ei, să reprezinte Templul lui Solomon (*Instr. sec.*, p. 1038). În schimb, şi bineînţeles, Loja masonică figurează Templul universal, adică întregul univers[1]. Acest Templu universal nu face însă decât să înconjoare alte două, adică Templul particular al trupului nostru şi Sanctuarul Templului lui Solomon, în care masonii se străduiesc să intre. Cele mai multe Loji masonice au un tavan înstelat. În Evul Mediu creştin, Templul era trăit în mentalul colectiv ca un simbol al macrocosmosului universal şi al microcosmosului uman. Ne ducem cu gândul, şi în acest caz, la simbolul echerului şi compasului, pe care arta romană îl folosea, în limbajul său, sub forma cercului şi a pătratului pentru a semnifica, printre altele, omul nemuritor închis într-un trup muritor. Corpul omului este deopotrivă Lojă şi Sanctuar; Loja este deopotrivă corp omenesc şi loc masonic.

Nu este indiferent să ne întrebăm în ce măsură ideea fundamentală a acestui simbolism e conformă cu tradiţia biblică. Dacă facem comparaţie între Templul lui Solomon sau tabernacului portativ din deşert şi templele celorlalte religii orientale, înţelegem mai bine de ce locul sacru în care se afla Dumnezeul lui Israel căpăta un sens cosmic. Dumnezeu însuşi prezintă modelul figurativ al Sălaşului menit să slujească drept punte de legătură între cer şi pământ: „Cortul şi toate vasele şi obiectele lui să le faci după modelul ce-ţi voi arăta eu; aşa să le faci!" (Ieşirea, 25, 9); şi, de asemenea: „Tu mi-ai poruncit să zidesc templul în muntele tău cel sfânt şi un jertfelnic în cetatea în care locuieşti, *după chipul cortului celui sfânt*, pe care l-ai pregătit dintru început" (Înţelepciunea lui Solomon, 9, 8). Dumnezeu sălăşluieşte în Templul Său ceresc („El a auzit din templul său glasul meu, şi strigătul meu a ajuns la urechile sale", Psalmul 18, 7; „Pe cel ce biruieşte îl voi face stâlp în templul Dumnezeului Meu", Apocalipsa, 3, 12), iar templul material face parte din cele „care slujesc închipuirii şi umbrei

[1] Conform vechilor ritualuri – în special din secolul al XVIII-lea –, Loja nu trebuie să se afle în Templul lui Solomon, ci în Vestibulul Templului. Loja nu face decât să preceadă sălaşul lui Dumnezeu, ea este calea care conduce la el.

celor cereşti" (Evrei, 8, 5). Cu toate acestea, simbolismul cosmic conceput ca figură a universului nu apare explicit decât o dată cu Filon din Alexandria şi Flavius Josephus. Cel de-al doilea scrie că „raţiunea de a fi a fiecăruia dintre obiectele din Templu este de a aminti şi a figura cosmosul" (*Ant.* III, 7, 7); la fel, Filon: „Se cuvenea ca, la construcţia unui sanctuar făcut de mâna omului pentru Tatăl şi conducătorul universului, să se folosească elemente asemănătoare celor din care el a făcut totul"[1]. Această concepţie se regăseşte în *midraşim*. Conform unei vechi tradiţii rabinice, cele trei părţi ale Templului lui Solomon corespund după cum urmează: *debir*-ul (Sfânta Sfintelor, unde se ţine Chivotul) – celui mai înalt dintre ceruri, *hekal*-ul (vestibulul) – restului pământului, *ulam*-ul (curtea) – mării[2]. Trebuie să recunoaştem că această simbolică este aproape absentă din Vechiul Testament, întrucât prezenţa lui Dumnezeu în Templu a putut să constituie, în spiritul redactorilor săi, o realitate considerată mai importantă decât prezenţa sa în univers. Dumnezeu îi oferă poporului ales să locuiască la Ierusalim, în Templu. De aceea nu există decât un singur Templu la Ierusalim, deşi există mai multe biserici sau sinagogi. Pe de altă parte, legământul divin cu poporul ales a putut servi drept frână unei proiecţii pe un plan universal. Dar această simbolică nu este cu adevărat absentă din Vechiul Testament, dacă admitem că acolo ea e doar potenţializată; Noul Testament este cel care o actualizează; iar creştinismul, care dezvăluie pentru ce Templul reprezintă deopotrivă un edificiu şi un trup omenesc sau un grup de discipoli, este cel ce dezvăluie în acelaşi timp că dacă reprezentările (sinagogi sau biserici) se pot înmulţi la nesfârşit, ele fac întotdeauna trimitere la un singur model figurativ. Nu există decât un singur munte Sion şi, deşi se cunosc mai multe cetăţi pământeşti,

[1] *Vit. Moys.*, III, 6. Aceste două texte sunt citate de Jean DANIÉLOU, in „La Symbolique cosmique du Temple de Jérusalem", *Annuaire 1953 de l'École pratique des hautes études, V^e Section* (cf. „Symbolisme et monuments religieux", pp. 61 *sq.*), de la care am împrumutat esenţialul acestui pasaj al expunerii mele.

[2] André CAQUOT, „La Religion d'Israël, des origines à la captivité de Babylone", in *Histoire des Religions*, t. I, Paris, Gallimard, „Bibliothèque de la Pléiade", 1971, p. 421.

nu există decât un singur Ierusalim celest. La fel, fiecare om apare totodată asemănător celorlalţi şi unic; microcosmos al universului, el se compune indisociabil dintr-un trup, un suflet şi un spirit (I Corinteni, în special 15, 44-45). Creştinismul nu concepe nemurirea decât prin restaurarea integrală a trupului graţie spiritului. Acestui triptic îi corespunde, după cum vom vedea, cel al Vestibulului, al Templului propriu-zis şi al Sanctuarului[1].

Cu toate acestea, Willermoz şi Fraţii săi nu favorizează în mod esenţial arhetipul Templului în sens sincronic. Ei se interesează cu atenţie de ceea ce s-ar putea numi temple istorice, modele figurative ale istoriei neamului omenesc. Observaţii preţioase cu privire la acest subiect găsim mai cu seamă în *Conferinţele de la Lyon*. Astfel, nu ne miră să citim că primul Templu a fost cel al lui Adam. Autorul distinge dintru început şapte Temple principale: după Adam, cele ale lui Enoh, Melhisedec, Moise (Chivotul Legământului, adică), Solomon, Zorobabel şi Isus Cristos; această tipologie exprimă „eliberarea" şi „reconcilierea"; dar „ceilalţi, ca Noe, Avraam etc., sunt tipuri diferite" (17), pe care le vom regăsi mai încolo. Autorul nu dezvoltă simbolul Templului lui Adam, căci acesta e de la sine înţeles, dacă ne gândim la datele fundamentale ale cosmogoniei martinesiste. În ceea ce-l priveşte pe Enoh, textul ne interesează cu atât mai mult cu cât aduce câteva noţiuni preluate din *Tratatul Reintegrării* şi reintroduse în *Instrucţiunile secrete*: Templele lui Enoh, Moise şi Solomon corespund nu numai unor etape ale omenirii, ci şi celor trei clase de fiinţe spirituale ale creaţiei universale (67, parag. II; cf. şi *infra*, despre ideea de ternar în creaţie). Templul lui Enoh, care îl urmează direct pe al lui Adam, „este cu totul spiritual", scopul său fiind doar de a-i instrui pe oameni în legătură cu legea divină (67, parag. III; cf. şi *Tratat*, p. 105). Chivotul Legământului, sau Templul lui Moise, simbolizează spiritele supracelestului (67, parag. III). Următoarele două Temple, cele ale

[1] În mod curios, un mason ca Alex HORNE, *King Solomon's Temple in the Masonic Tradition*, London, Aquarian Press, 1972, în cartea sa destul de dezamăgitoare în pofida titlului, nu se referă *niciodată* la R.S.R. E vorba de o bună lucrare de erudiţie, însă aproape în întregime lipsită de inteligenţă simbolică.

lui Solomon şi Zorobabel, condensează esenţialul tipologiei martinesiste. Cel din urmă este Cristos, care, în mod evident, este un Templu la fel cum era şi Adam.

Pentru mason, ca şi pentru Alesul-Cohen, Templul trimite la o direcţie sincronică, în sensul că simbolizează diverse domenii ale creaţiei (17; cf. şi *infra*, în legătură cu ternarul alchimic), printre care şi trupul omului; el trimite însă şi la o direcţie diacronică, în sensul că simbolizează anumite etape ale istoriei speciei umane; semnifică de asemenea Loja şi chiar masoneria în ansamblul ei, concepute deopotrivă diacronic şi sincronic, adică ţinând atât de istoria lineară, cât şi de arhetipul imuabil. Dar Templul nu este o imagine goală, o entitate abstractă. El e articulat, după exemplul universului pe care îl simbolizează. Dumnezeu – Biblia o reaminteşte – a făcut totul după număr, greutate şi măsură. E deci normal că studiind Templul se regăsesc numerele. Să privim mai îndeaproape elementele fundamentale ale acestei aritmologii.

ELEMENTE ARITMOZOFICE

Martines de Pasqually arătase că Templul universal, adică Natura, este împărţit în trei părţi: terestră, celestă şi supracelestă. La fel, Templul lui Solomon are trei părţi: Vestibulul, Templul interior şi Sanctuarul; corpul omului, de asemenea: pântece, piept, cap. În fiecare caz, cele trei părţi sunt indivizibile (*Instr. sec.*, p. 1040). Ritualul primului grad reaminteşte limpede acest ternar: „*Întrebare*: Câte părţi sunt în Templu? *Răspuns*: Trei, şi anume Vestibulul, Templul şi Sanctuarul“[1]. În Sanctuarul Templului lui Solomon se află Sfânta Sfintelor; la fel, universurile terestru şi celest sunt separate de imensitatea divină de către supracelest (cf. schema); iar inteligenţa omului îşi are sediul în cap, „ca în Sanctuarul Templului său particular“; de aceea omul trebuie să fie cu desăvârşire

[1] Citat de DÉSAGUILIERS, *op. cit.* (p. 180, n. 1), nr. 9, p. 8.

purificat pentru a pătrunde în adevăratul său sanctuar, unde urmează să slăvească divinitatea. Cap, inimă, pântece; sanctuar, templu interior, vestibul; supracelest, celest, pământesc. Toate acestea „îşi corespund".

În fiecare dintre părţi operează agenţi. Vestibulul corespunde pământului, sau băii de aramă pentru preparatele corporale materiale, sau pântecului, datorită funcţiilor materiale ale vegetaţiei şi reproducerii. Templul interior corespunde celestului; aici se află altarul cu tămâie, cele douăsprezece pâini pentru jertfă, sfeşnicul cu şapte braţe; el este şi pieptul sau inima, sediu al vieţii animale, altar pe care omul trebuie să ofere zilnic miresme divinităţii. Sanctuarul „figurează" aşadar bine cu supracelestul şi cu capul omului (*Instr. sec.*, p. 1041). La fel, în mod tipologic, când Moise a urcat pe Sinai, mai întâi a lăsat poporul la poalele muntelui, simbol al pământului, jalnic sălaş al omului. Dar Moise merge mai departe, cu Aaron şi cele şaptezeci de căpetenii ale Triburilor, pe care îi lasă totuşi la o anumită altitudine, continuându-şi o vreme drumul cu Iosua. Această etapă corespunde celestului. În sfârşit, el rămâne singur pentru a-şi încheia ascensiunea, pentru a ajunge la sanctuar, la Sfânta Sfintelor, care corespunde supracelestului (*Instr. sec.*, pp. 1041 *sq.*). Muntele Sinai corespunde şi celor trei cercuri din schema lui Martines: „poalele unde era tabăra, cercul sensibil; mijlocul unde s-a oprit Iosua, cercul vizual; şi vârful pe care a suit Moise, cercul raţional, dominat de Supracelest" (82). În materie de ritual, aplicaţiile acestor principii sunt numeroase. Să ne mărginim la un singur exemplu. Candidatul ucenic face trei călătorii, adică de trei ori înconjurul unui Templu desenat în mijlocul Lojii; acest Templu are el însuşi trei incinte, care nu semnifică doar împărţirea Templului lui Solomon, ci şi cele trei diviziuni universale (terestră, celestă şi supracelestă) ale marelui edificiu care este Natura (*Instr. sec.*, p. 1045).

După cum comportă trei părţi, Templul lui Solomon posedă şi patru ziduri laterale datorită cărora este văzut de toată lumea. Omul are patru membre menite să manifeste acţiunea sa asupra fiinţelor care îl înconjoară. Cele patru ziduri, ca şi cele patru membre, pot

dispărea fără să piară esențialul, ternarul; căci funcțiile Leviților și ale sacrificatorilor se săvârșesc în interiorul Templului, la fel după cum „focarul vieții sensibile își are sălașul esențialmente în trunchi" (*Instr. sec.*, p. 1040). Trebuie făcută apropierea dintre acest simbol cuaternar și cel al „tabernacului", adică al Chivotului Legii construit de Bețaleel. Acest tabernacul „este modelul real al lumii, pentru că el conține pe mica sa întindere tot ceea ce lumea cea mare conține în imensul ei spațiu" (*Tratat*, p. 359). El are patru uși; ușa de Răsărit, pe unde intră Moise pentru a-i invoca pe locuitorii supracelestului, reprezintă inima omului, deoarece prin inimă ne trimite Creatorul favorurile sale în chip direct, prin locuitorii supracelestului. Ușa de Apus a Chivotului Legământului se raportează la ochi. Ușa de Miazăzi, la ureche (*Tratat*, p. 356). Cât despre Bețaleel și cei doi asociați ai săi, ei „sunt o aluzie clară la numărul ternar care constituie facultatea puternică a spiritelor inferioare producătoare ale celor trei esențe spirtoase din care au provenit toate formele corporale" (*Tratat*, p. 355). Există patru diviziuni în univers: terestră, celestă, supracelestă și imensitatea divină (cf. schema), ultimele trei fiind de domeniul propriu omului. În mod similar, omul are patru organe principale, „care sunt inima, asupra căreia se exercită cea mai puternică impresie a sensibilității, ochii, prin intermediul cărora el dobândește convingerea, urechile, prin intermediul cărora obține interpretarea a ceea ce a văzut și a simțit, și în sfârșit vorbirea, prin intermediul căreia el operează și manifestă rezultatul sau produsul celorlalte trei". Cele trei puteri spirituale din noi depind de prima, divină și activă, întocmai după cum vorbirea este organul activ care acționează asupra celorlalte trei. Tot așa, la Chivotul construit de Bețaleel, ușa de Răsărit, reprezentând puterea imensității divine, le domină pe celelalte trei: cea de Apus face aluzie la puterea terestră, cea de Miazăzi – la puterea celestă, iar cea de Miază-noapte – la puterea supracelestă (69). Acest Chivot al Legământului, precum și Templul lui Solomon, „era o reprezentare a templului universal sau a creației căreia templul sau trupul omului îi este și o reiterare". Moise se aseamănă aici cu Creatorul care poruncește spiritelor axei centrale să producă cele trei principii alchimice necesare

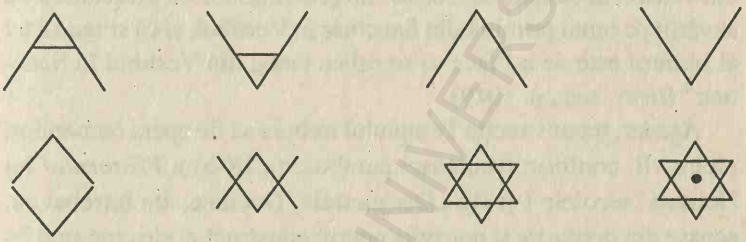
B.C.U. "M. EMINESCU" IAȘI

construirii universului. Beţaleel joacă aici rolul acelor „spirite ale axei centrale care au pus lesne în aplicare puterea ce le era înnăscută". Inalterabilitatea însăşi a lemnului de salcâm sfânt reprezintă puritatea, stabilitatea celor trei principii alchimice „a căror acţiune se va susţine pe toată durata prescrisă de Creator" (70).

Să continuăm această examinare a principiilor aritmologice ale R.S.R., ocupându-ne de numerele care se află în relaţie directă cu simbolismul Templului. Când Ucenicul e întrebat unde a fost primit, el răspunde: „Într-o Lojă dreaptă şi perfectă; 3 o formează, 5 o alcătuiesc, 7 o fac dreaptă şi perfectă". Adică, după Willermoz însuşi, în *Instrucţiunile secrete*: 1) Loja în care Ucenicul a fost primit este chiar corpul său, Templul inteligenţei sale; acest corp poartă numărul 3 deoarece e făcut din cele trei principii alchimice (Sare, Sulf, Mercur); 2) în prezent, adică după cădere, această Lojă poartă numărul nefast 5 (cf. *infra*, referitor la acest număr); 3) dar numărul 7 vine să facă Loja perfectă, adică vine să-i restituie perfecţiunea de odinioară. Este numărul desăvârşirii, punctul din centrul stelei cu şase colţuri, numărul Maestrului, actul sărbătoresc al formării omului; este ziua care încheie primele şase zile (*Instr. sec.*, p. 1039). Este numărul dăruit omului când Dumnezeu a suflat în faţa lui Adam suflare de viaţă (*Instr. sec.*, p. 1040).

Într-adevăr, o Lojă, sau un Templu, presupune în mod necesar locuirea sa de către o fiinţă superioară; de aceea acţiunea divină s-a odihnit în cea de-a şaptea zi în Universul creat, care trebuia să constituie Templul unde puterea sa urma să se manifeste asupra tuturor fiinţelor temporale. La fel, Templul lui Solomon a fost construit „în şase timpi sau ani, iar în cel de-al şaptelea i-a fost dedicat în mod solemn Domnului" (*Instr. sec.*, p. 1039). Să vedem ritualul pentru gradul de Ucenic. O scară cu şapte trepte e trasată în partea Vestibulului Templului (să ne reamintim că Templul e desenat în mijlocul Lojii). În cursul iniţierii sale, viitorul Ucenic urcă în chip simbolic trei trepte şi apoi coboară. La următoarele două grade, totul devine mai interesant: pentru a deveni Companion, el urcă trei trepte, apoi două şi după aceea coboară, ceea ce

reprezintă numărul 5. Pentru a deveni Maestru, urcă şapte trepte dintr-o dată (*Instr. sec.*, pp. 1045 *sq.*), ajungând astfel în „interior". Pentru a înţelege 7, mai avem încă de vorbit despre 6, care nu este menţionat în fraza citată („3 o formează, 5 o alcătuiesc, 7 o fac dreaptă şi perfectă"), dar care se află acolo în mod implicit omniprezent. 6 a dat viaţă creaţiei, însă e vorba de o viaţă pasivă. Este vorba de numărul 6, pentru că cele trei principii alchimice adăugate ternarului divin care coboară asupra acestor trei principii pentru a le „acţiona şi reacţiona" dau într-adevăr 6 şi figurează în mod de-a dreptul remarcabil naşterea stelei lui Solomon[1]:



Animalele au numărul 6; de aceea ele nu posedă, într-un anumit fel, decât numărul 2 (cele două triunghiuri). Ele sunt lipsite de spirit, cu toate că au un corp şi un suflet. Omul însă e 3, deoarece are în acelaşi timp corp, suflet şi spirit, adică 7 (6 + 1). Numărul senar este aşadar acordat Companionului „ca reprezentând cel de-al doilea grad al mersului temporal". El este, s-o repetăm, acela care conferă „viaţa pasivă", cea existentă la încheierea creaţiei în ziua a şasea, în momentul în care „viaţa animală a fost dată animalelor pământului". A urmat însă septenarul, care l-a făcut pe om drept şi perfect şi care face şi Loja la fel (*Instr. sec.*, p. 1046). Să adăugăm că dacă Templul propriu-zis are patru uşi – şi conţine „patru hieroglife" (67) –, Vestibulul are trei uşi (16), de unde numărul 7 care corespunde şi coloanelor, celor şapte daruri ale

[1] Reamintim semnele tradiţionale ale celor patru elemente: Λ (foc), V (apă), A (aer), ∀ (pământ).

Spiritului, sfeşnicului etc. (21; cf. şi 27-28, despre coloanele Iahin şi Boaz). În mod similar, dimensiunile Arcei lui Noe au toate o semnificaţie precisă.

Astfel, atât cu mitul său „metaistoric", cât şi cu istoria sa evenimenţială, Ritul Scoţian Rectificat face trimitere deopotrivă la cei doi vectori fundamentali constitutivi ai fiinţei umane în totalitatea sa. *Conferinţele de la Lyon* exprimă acest lucru în mod simplu şi clar: „Masoneria constă în înălţarea unor edificii pe baza lor; suntem aşadar zidari spirituali" (17). Iar *Instrucţiunile secrete*, făcându-se ecoul acestei acestei constatări, se termină astfel: „Nu pierdeţi din vedere, în calitate de Consacraţi şi de masoni, că greşeala sa l-a azvârlit pe omul primitiv din Sanctuar în Vestibul, şi că singurul ţel al Iniţierii este de a-l face să se ridice iarăşi din Vestibul în Sanctuar" (*Instr. sec.*, p. 1049).

Aşadar, reconstrucţia Templului trebuie să fie opera oamenilor, pietre vii, conform frumoasei parabole (a IX-a) a *Păstorului* lui Hermas (secolele I şi II): „Dar pietrele, Doamne, am întrebat eu, scoase din prăpastie şi potrivite pentru construcţie, ele cine sunt? – Primele zece, a răspuns el, aşezate la temelie, sunt prima generaţie de oameni drepţi; următoarele treizeci şi cinci sunt profeţii lui Dumnezeu şi slujitorii săi, iar cele patruzeci sunt apostolii, părinţii care au proclamat învăţătura Fiului lui Dumnezeu." Să adăugăm că piatra de şlefuit este Natura, dar şi omul însuşi; se ştie că în Noul Testament apare de mai multe ori sintagma „piatră vie".

Căci Ritul Scoţian Rectificat reactualizează Templul. Fără a insista câtuşi de puţin asupra filiaţiei istorice, diacronice, cu un ordin defunct (cel al lui Jacques de Molay), el încearcă să-l reactualizeze pe planul vertical al arhetipului, ca şi pe planul cel mai concret, prin lucrările sale individuale şi colective. Masonul trebuie să reconstruiască Templul primordial, cel dinaintea căderii, pentru a face ca Dumnezeu să intre iarăşi în el şi pentru ca oamenii înşişi să se poată reîntoarce în el ca nişte fii risipitori, antrenând întreaga Natură în această înălţare. Fiecare act îndreptat în această direcţie este în acelaşi timp material şi spiritual. Acesta pare a fi, mai cu

seamă, şi unul din sensurile versetului din *Tabula Smaragdina*: „*Et vis ejus [i.e. Dei, unitatis] integra est, si conversa fuerit in terram.*" – „Şi puterea sa [a lui Dumnezeu, a Unităţii] va fi deplină, dacă va fi preschimbată în pământ"[1].

[1] De la data publicării acestui articol (1972) a apărut frumoasa carte a lui Henry CORBIN, *Temple et contemplation*, Paris, Flammarion, 1980, în care autorul prezintă în special configuraţia templului de la Ka'ba ca secret al vieţii spirituale şi *Imago templi* faţă cu normele profane, de la Iezechiel la Filon, precum şi la Meister Eckhart şi Robert Fludd. Capitolele VI-IX sunt consacrate cavaleriei templiere (fără a se omite *Fiii Văii*, de Zacharias Werner, şi nici Swedenborg).

BCU CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

„NUNTA CHIMICĂ A LUI CHRISTIAN ROSENCREUTZ" CA PELERINAJ AL SUFLETULUI*

„Pelerinii Orientului şi Vagabonzii Occidentului"... Acest titlu mi s-a părut provocator când Henry Corbin l-a propus ca temă al celui de-al patrulea colocviu al nostru. Dar el s-a grăbit să precizeze că *Orient* şi *Occident* trebuiau înţelese în acest caz într-un sens negeografic: e vorba de un Orient spiritual în lumea noastră occidentală, şi am putea să ne străduim să degajăm specificitatea acestei spiritualităţi. Posedăm, într-adevăr, o tradiţie proprie, deşi sufocată de módele, împotmolirile, totalitarismele intelectuale care n-au încetat defel să prevaleze în cursul ultimelor secole. O tradiţie, a cărei cunoaştere poate să ne convingă de faptul că mentalitatea occidentală nu este neapărat condamnată la vagabondajul spiritului din lipsa unei Înţelepciuni, sau a unor înţelepciuni, al căror monopol ar aparţine doar Orientului; şi că nu suntem nevoiţi să căutăm prea departe fructele unui pom care se înalţă în propria noastră grădină.

Din acest pom am ales un fruct, romanul lui Andreae. El a crescut sub razele unui Orient ocultat de rătăcirea unui Occident dezorientat (călătoriile noastre la Kathmandu nu sunt adesea decât

* „«Nunta chimică a lui Christian Rosencreutz» ca pelerinaj al Sufletului" a fost prezentat, înainte de a fi publicat, la conferinţa „Les pèlerins de l'Orient et les vagabonds de l'Occident" organizată de Universitatea Sfântul Ioan din Ierusalim la Paris, în iunie 1977.

vagabondaje). Christian Rosencreutz, personaj mitic care ar fi trăit 106 ani, din 1378 până în 1484, este eroul cărții intitulate *Nunta chimică a lui Christian Rosencreutz în anul 1459*, apărută în limba germană în 1616, la Strasbourg. Autorul, Johann Valentin Andreae, era un tânăr luteran din Tübingen. Christian, ne spune Andreae, își căuta calea: „Din întâmplare, a auzit vorbindu-se despre înțelepții din Damcar, în Arabia, despre minunile de care erau în stare și despre dezvăluirile ce le fuseseră făcute cu privire la întreaga natură." Prin urmare, s-a dus să petreacă trei ani la Damcar – oraș mitic –, apoi a traversat „golful Arabiei, a făcut un scurt popas în Egipt, doar pentru a-și perfecționa observațiile asupra florei și făpturilor, apoi a traversat Mediterana în lung și în lat, pentru a ajunge la Fez[1], în mod tradițional oraș al alchimiștilor. Astfel, Andreae își îmbogățește romanul cu povestirea tradițională a călătoriei în Orient, de unde Christian aduce în Germania erudiția arabilor, după ce a trecut prin Spania. Dar este vorba de o erudiție dobândită cu privire la gândirea islamică, și nu de o tentativă de asimilare a religiilor din Orientul Îndepărtat. Această tradiție pe care protagonistul o va descoperi la fața locului este una dintre cele trei ramuri ale familiei abrahamice. Ceea ce descoperă acolo nu îl incită câtuși de puțin să-și schimbe credința: el rămâne creștin. În sfârșit, acel Orient semi-mitic de unde își aduce știința nu este „decât un decor pentru a facilita critica unei Europe pradă diasporei culturale"[2].

---

[1] Trad. de B. GORCEIX, *La Bible des Rose-Croix*, Paris, P.U.F., 1970, p. 5. Această lucrare cuprinde, în traducerea franceză (cea mai bună în această limbă) a lui B. GORCEIX, *Confessio*, *Fama* și *Nunta chimică*, precedate de o excelentă introducere semnată de traducător. De la data publicării prezentului articol în *Cahiers de l'U.S.J.J.* a apărut teza lui Roland EDIGHOFFER, *Rose-Croix et société idéale selon J.V. Andreae*, Paris, Arma Artis, 1982 (t. I) și 1987 (t. II). Este cea mai bună lucrare referitoare la acest subiect, până în momentul de față. Despre celelalte opere consacrate rozicrucianismului apărute după 1986, cf. „Ghid bibliografic pentru cercetare" in *Căi de acces la esoterismul occidental, II*. Să amintim, pe de altă parte, referitor la călătoria lui Christian Rosencreutz în Arabia, că aceasta e evocată în *Fama Fraternitatis* (1614) – care de altfel îi dă numai inițialele: C. R.-C. – și nu în *Nunta chimică*.

[2] B. GORCEIX, *op. cit.*, introducere, p. XXXIII.

Orientul mitic, înţeles nu în sensul unui loc geografic împodobit cu ornamentele exotismului, ci luat ca un loc spiritual, este ceea ce în tradiţia creştină se numeşte *Indiile*. Un discipol, spune această tradiţie, l-a întrebat pe Cristos unde se află „calea" (Ioan, 14, 5). Isus i-a răspuns că îl hirotoniseşte misionar în ţara Indiilor[1]. Acesta este unul din sensurile „esoterismului", înţeles ca o cale de parcurs, calea spre interior (*eso-thodos*), *thodos* însemnând „metodă". Iar Christian Rosencreutz, de-a lungul acestui roman iniţiatic (90 de pagini în traducerea lui Gorceix), întreprinde periplul său din seara Vinerii Mari pentru a-l încheia în miercurea de după Paşte. Povestirea, prezentată la persoana întâi şi întinzându-se pe şapte zile, începe astfel:

> *Era ajunul zilei de Paşte. Stăteam aşezat la masa mea şi, după cum îmi stă în obicei, tocmai terminasem cu o smerită rugăciune conversaţia pe care o purtasem cu creatorul meu, iar acum meditam la multe şi mari mistere dintre care Tatăl luminii, în măreţia sa, mi-a dezvăluit nu puţine. Mă pregăteam, de asemeni, să înmoi în inima mea o turtă de azimă neprihănită spre a hrăni gingaşul miel pascal, când un vânt a început să sufle în rafale atât de năprasnice, încât am fost sigur că muntele pe versantul căruia se afla căsuţa mea avea să se spulbere sub violenţa asalturilor lor.*[2]

Lui Christian i se arată apoi o femeie de o neasemuită frumuseţe, înveşmântată într-o rochie albastră presărată cu stele de aur. Femeia îi înmânează o invitaţie la o cununie mistică; invitaţia, în versuri, este semnată: „Logodnicul şi logodnica". Christian are atunci un vis profetic; pe urmă, scrie el:

---

[1] Citat de Gerhard WEHR, *Esoterisches Christentum*, Stuttgart, Klett Verlag, 1975, p. 273.

[2] J.V. ANDREAE, *Les Noces chymiques...*, în B. GORCEIX, *op. cit.*, pp. 35 *sq.*

M-am pregătit pentru călătorie, îmbrăcând veşmântul alb de in şi încingându-mă cu o o panglică sângerie, pe care mi-am petrecut-o peste umăr. La pălărie mi-am înfipt patru trandafiri roşii, ca semn de recunoaştere. La poveţele unui iniţiat, mi-am luat drept merinde pâine, sare şi apă, lucru care, la vremea lui, mi-a fost de mare ajutor. Înainte de a-mi părăsi coliba, am îngenuncheat, în veşmintele mele de cununie, rugându-l pe Dumnezeu să ducă totul la bun sfârşit, orice va fi dat să se întâmple.[1]

Apoi începe ziua a doua. După plecarea din chilia sa, abia intrat în pădure, lui Christian i se pare că întregul firmament şi toate elementele naturii s-au gătit pentru o cununie. El îşi descrie călătoria şi prima seară petrecută la castel, şovăiala sa în faţa a patru căi de acces, traversarea a trei încăperi, cina şi un al doilea vis. Cea de-a treia zi, ziua judecăţii nevrednicilor şi a remiterii Lânii de Aur, este şi cea a îndeplinirii judecăţii în grădină, a vizitării castelului, a cântăririi şi a unui al treilea vis. Pregătirea cununiei face obiectul celei de-a patra zile: este scena grădinii, prezentarea înaintea persoanelor regale, precum şi o stranie reprezentaţie teatrală, apoi moartea persoanelor regale care sunt decapitate, după care urmează îmbarcarea sicrielor, în toiul nopţii. În ziua a cincea e descrisă călătoria pe mare: a doua scenă a grădinii, greşeala săvârşită de Christian în cursul vizitei în sălaşul de sub pământ al lui Venus, înmormântarea fictivă a persoanelor regale, voiajul pe mare, ceremonia zeiţelor marine, sosirea la turnul Olimpului şi o scenă nocturnă. Asistăm apoi, în cea de-a şasea zi, la învierea regelui şi a reginei care fuseseră decapitaţi; această înviere se săvârşeşte în şapte etape, în cele şapte caturi ale turnului din Olimp. Mirii regali se îmbarcă, iar Christian stă de vorbă cu moşneagul care păzeşte turnul. În sfârşit, urmează întoarcerea, în ziua a şaptea, cu remiterea Ordinului Pietrei de Aur, mărturisirea greşelii şi pedeapsa. Un deznodământ neaşteptat încheie cartea, care rămâne neterminată, ultimele rânduri fiind:

[1] *Ibid.*, pp. 36 şi 43.

Aici lipsesc două file in-quarto, iar el [înțelegem: autorul cărții] *s-a reîntors în patria sa, deși crezuse că dimineața va fi paznicul porții.*[1]

Chiar și numai acest rezumat al „acțiunii" *Cununiei chimice* ne face să ne gândim la romanele germane ale Mesei Rotunde, îndeosebi la *Parzifal* al lui Wolfram von Eschenbach, care datează de la începutul secolului al XIII-lea. Pe de altă parte, această lucrare e scrisă în momentul în care literatura barocă ia avânt în Germania, iar curentul manierist a strălucit deja din plin; ea reprezintă unul dintre cele mai frumoase exemple ale acestei literaturi, dar în același timp face parte dintr-un lanț de romane ale cărui verigi precedente cele mai importante sunt poate *Visul lui Polifil* de Francesco Colonna (1499), *Cartea a cincea* a lui François Rabelais (1564) și *Călătoria prinților norocoși* de Béroalde de Verville (1610)[2]. Acest început al secolului al XVII-lea este și epoca de aur a literaturii și a iconografiei alchimice sau hermetizante în Germania; într-adevăr, între 1600 și 1618 se editează sau reeditează Paracelsus, Jacob Böhme, Johann Arndt, Valentin Weigel, Heinrich Khunrath. Autorii manifestelor rozicruciene și cel al *Cununiei chimice* scriu și în funcție de situația spirituală a epocii lor: ei atacă dogmatismul principilor și al Bisericilor, „cezaro-papismul luteran și calvinist", și anunță o reformă generală, o bulversantă și salutară restaurație pe care-o doresc din toată inima. Andreae născocește legenda rozicruciană pentru a opera o sinteză a esoterismului prebaroc, într-un decor demn de cabinetele de curiozități (*Kunstkammern*) ale contemporanului său, Rudolf de Habsburg[3].

Dar această *Cununie chimică* este mai ales o cununie alchimică și mistică; sub vălul lămuritor al simbolului, ea descrie procesul înălțării sufletului spre Dumnezeu. Aproape la fiecare pagină se găsesc referiri la Marea Operă spirituală. Astfel, în ziua a cincea, cele șase corăbii încep pelerinajul marin, care amintește de *Odiseea*

[1] *Ibid.*, p. 125. Pentru rezumat mă inspir din B. GORCEIX, *op. cit.*, introducere.
[2] Cf. *ibid.*, pp. IX *sq.*
[3] Cf. *ibid.*, pp. XX *sq.*, XXXV *sq.*

sau de călătoria lui Pantagruel spre insulele fermecate. Fiindcă apa, deseori simbol al Mercurului, reprezintă dizolvarea; în temele şi în ilustraţiile alchimice există numeroase imagini de corăbii navigând pe o mare agitată, sau de insule înconjurate de şanţuri cu apă care trebuie traversate, aşa cum încearcă s-o facă adepţii *Cununiei*. Temă care, în epocă, se inserează şi într-o modă, cea a călătoriilor spre ţinuturi îndepărtate – Eldorado – şi a mitologiilor – *Odiseea*, expediţia Argonauţilor[1]. Dar dincolo de reprezentările metaforice există etapele, procesele, pelerinajului sufletului. Pelerinaj, într-adevăr, fiindcă adeptul, care ştie unde vrea să meargă, încearcă să regăsească locul în care sufletul se uneşte cu Dumnezeul său. Astfel, în cursul celei de-a şasea zile, li se prezintă candidaţilor frânghii, scări şi aripi mari. În tavan se deschide o trapă circulară, prin care ei zăresc o doamnă care îi invită să urce. Christian, căruia îi revine o scară, se crede dezavantajat; urmarea însă va demonstra contrariul, întrucât cei care folosesc aripi urcă prea repede, iar cei care se caţără pe frânghii fac băşici în palme. Alchimistul are deci de ales între trei metode: sau trudeşte fără nici un ajutor exterior şi se expune în mod periculos (frânghia); sau înaintează cu prea multă grabă, ceea ce dăunează maturizării operei (aripile); sau urcă treaptă cu treaptă gradele intermediare. Acest simbolism al scării, frecvent întâlnit în iconografia alchimică şi spirituală – a se vedea în special un basorelief al marelui portal de la Notre-Dame din Paris –, aminteşte în mod evident de scara lui Iacov (Facerea, 28, 12) şi pare să figureze etapele căii numite „umede" în opoziţie cu calea „uscată"[2].

Lucrarea se prezintă sub forma unui septenar care figurează destul de distinct operaţiile tradiţionale ale Marii Opere. Acţiunea descrie astfel în şapte acte – „zilele" – cele şapte trepte ale transmutaţiei alchimice. Înaintea realizării finale, o încercare deosebit

[1] B. GORCEIX, *op. cit.*, p. 100, n. 1; şi R.J.W. EVANS, *Rodolf II and his World. A Study in Intellectual History*, Oxford University Press, 1973 (reed. 1984).

[2] Nu încape îndoială că scara poate fi interpretată ca figurând calea zisă „scurtă", intermediară între căile uscată şi umedă. Frânghia ar reprezenta atunci calea umedă.

de grea îl aşteaptă pe adept, care trebuie să asiste la decapitarea persoanelor regale. Apoi însă apare fenixul, simbol al învierii; oul său este tăiat cu un diamant, sângele său readuce la viaţă cuplul regal a cărui cununie îi va conferi lui Christian titlul de „Cavaler al Pietrei de Aur". Acesta e scopul final al periplului, ansamblul celor şapte trepte reprezentând pelerinajul în sine. În ce constă această peregrinare?

Într-un recent studiu consacrat lui Andreae, J.W. Montgomery a încercat să desprindă sensul procesional al celor şapte faze, aşa cum poate să ne apară în *Nunta chimică*[1]. Primele patru trepte corespund fazei pe care alchimiştii o numesc *Nigredo* (negru); următoarele două corespund fazei *Albedo* (alb); cea de-a şaptea corespunde fazei *Rubedo*, adică opera la roşu, starea Marii Opere. Mă voi inspira aici din tabloul propus de Montgomery, interpretându-l în mod sintetic.

Distilarea inaugurează Opera. Este punctul de plecare, pornirea la drum. În cursul pelerinajului său macrocosmic, Christian vede un corb, un porumbel şi o fecioară în veşminte de culoarea cerului (zilele întâi şi a treia). În primul său vis, el se pomeneşte prizonier în fundul unui puţ, printre alţi prizonieri, cu toţii încercând să se caţăre unii peste alţii pentru a ieşi. Astfel, prin relaţiile-i cu ceilalţi, omul cunoaşte mai bine relele de care suferă. Apoi urmează *calcinarea*, fiindcă în mod tradiţional orice alchimie începe cu moartea: în *Nunta chimică* asistăm mai întâi la încercări fizice şi spirituale simbolizate prin dezmembrări, tonsuri – moartea dată sieşi. De asemenea, veşmintele albe ale celor şase suverani vor deveni negre. *Putrefacţia*, al treilea stadiu, corespunde beznei în care se află înlănţuit Christian şi care e pentru el un motiv de spaimă (zilele 1 şi 3); mai e şi omenirea spânzurată de frânghia care este lăsată să cadă (ziua 1). Aceasta e moartea existenţială, pierderea identităţii personale. De asemenea (zilele 4, 7), cei şase suverani sunt decapitaţi. În fine, urmează *soluţia-disoluţia*, ultima

[1] John Warwick MONTGOMERY, *Cross and Crucible. Johann Valentin Andreae (1586-1654), Phoenix of the Theologians*, Haga, Ed. Nijhoff, col. „Arhivele internaţionale de istorie a ideilor", nr. 55, 2 vol., 1973. Cf. t. II, pp. 279-281.

treaptă a fazei *Nigredo*. Christian e rănit de o piatră tăioasă şi e cântărit împreună cu alte persoane pe un cântar care alege grâul omenesc bun de neghină. Este şi războiul dintre forţele regelui celui bun şi cele ale Maurului, sau transportul cadavrelor cu o corabie, purificarea şi dizolvarea lor (zilele 4, 7), sau calcinarea corpului păsării a cărei cenuşă este apoi purificată.

Atunci începe ascensiunea. Catabazei, periculoasă deoarece în cursul ei mulţi se pierd pe drum, îi urmează într-adevăr anabaza, reurcarea. La începutul acestei „opere la alb", alchimia plasează procesul zis de *coagulare*. Christian este tras afară din puţ şi trece cu bine de judecată (zilele 1, 3). Logodnica e salvată de bunul Rege; corpurile lichefiate sunt mai grele decât atunci când aveau viaţă; cenuşa a dat o pastă din care vor apărea un *homunculus* şi o *homuncula*. Pe plan psihologic, acest fapt corespunde reajustării elementelor până atunci fragmentate ale personalităţii. Treapta următoare, *însufleţirea*, este simbolizată aici de pasajul în care îl vedem pe Christian, eliberat din lanţuri, căpătând permisiunea de a asista la „nunta chimică" (zilele 1, 3), precum şi de soarele care încălzeşte soluţia într-un mare glob de aur (asistăm la producerea unui ou alb ca zăpada). Personajele despre care s-ar fi putut crede că au murit pentru totdeauna învie graţie flăcărilor venite din cer (zilele 4, 7). Vedem autorealizarea, reintegrarea personalităţii. În sfârşit, ultim stadiu al Marii Opere şi adevărată *Rubedo*, are loc *multiplicarea* sau *proiecţia*. Christian este însărcinat să transmită un mesaj şi i se dă aur de cheltuit şi de împărţit în timpul drumului. Ba chiar i se acordă privilegiul de a elibera un împărat (zilele 1, 3): ouăle vreme îndelungată clocite sfârşesc prin a ajunge la ecloziune. Logodnica face jurământ de fidelitate, reintră în posesia regatului său, este încoronată. Regele şi Regina apar cu mare alai („*Vivat sponsus, vivit sponsa!*"), apoi se îmbarcă pe o corabie de aur pentru a participa la marele ospăţ (zilele 4, 7). Astfel, personalitatea reintegrată graţie acestei treceri la al şaselea stadiu este acum capabilă să radieze în exterior, spre binele desăvârşit al aproapelui şi al lumii[1].

[1] *Ibid.*, pp. 279-281.

Aşa se prezintă, în linii mari, pelerinajul lui Christian, periplu interior a cărui descriere îşi împrumută structura şi simbolismul de la alchimia tradiţională. Cartea ne invită să coborâm în noi înşine transformându-ne. *Innenweg*, cale interioară sau „intimă"; proces de elaborare internă, de memorizare; *er-innern*, cum o exprimă atât de potrivit limba germană, adică în acelaşi timp „a-şi aminti" şi „a scormoni în sine"; a face să se nască sau mai degrabă să renască ceea ce, aflat în germen în adâncul sufletului, nu năzuieşte decât să iasă la lumină, în pofida condiţiei noastre de oameni păcătoşi. Pelerinajul spre spirit, *Wanderschaft zum Geist*, rămâne astfel lucrul esenţial; sub abundenţa decorurilor şi a simbolurilor, autorul propune acest pelerinaj omului cu dorinţă care vrea să depăşească primul nivel de lectură. E mai puţin vorba de „cununie mistică" totuşi, cât de cununie alchimică; căutarea nu vizează în mod exclusiv interioritatea, de vreme ce Natura întreagă e asumată, inclusă într-un proces de transmutaţie prin Spirit. Pelerinajul lui Christian, început în chilia de meditaţie, îl duce apoi pe erou în „pădure"; îl vedem pierzându-se, regăsindu-se, pierzându-se iarăşi în meandrele, splendoarea, mizeria lumii, şi în cele din urmă reapărând cu totul altul decât la începutul povestirii. El învaţă să cunoască lumea deoarece este întors spre el însuşi, posedă această *Weltzugewandtheit*, în acelaşi timp în care coboară în el însuşi. Paradox creator, profund constructiv, atât de caracteristic marii tradiţii alchimice, precum şi acelei învăţături numite „rozicruciene", deja propovăduite cu dărnicie de cele două Manifeste din 1614 şi 1615, *Fama* făcând din Christian elevul lui Paracelsus şi cititorul sau coautorul miticei *Liber mundi*[1]. Cunoaşterea şi Credinţa, sau lumina şi harul, îi îngăduie să se orienteze de-a lungul periplului său.

[1] Cf. şi Gerhard WEHR, *op. cit.*, p. 231; şi Antoine FAIVRE, „Voie interne et pensée ésotérique dans le romantisme (France et Allemagne)", in A. FAIVRE, *Mystiques, théosophes et illuminés au siècle des Lumières*, Hildesheim, Ed. Olms, 1976, pp. 191-200.

Dar graţia divină şi mântuirea ocupă oare în alchimie un loc esenţial? Adeptul nu dă oare mai degrabă impresia unui soi de demiurg care încearcă să escaladeze cu mijloace proprii treptele ce duc la porţile cerului? Acesta e sentimentul pe care îl exprimă un recent comentator al *Cununiei chimice* referitor la hermetismul non-luteran, în special cel al lui Paracelsus: Montgomery recunoaşte într-adevăr în acest roman o tradiţie hermetistă care propovăduieşte necesitatea de a lega macrocosmosul şi microcosmosul, sau universul şi omul, prin afirmarea poziţiei centrale a lui Cristos la intersecţia acestor doi vectori, ceea ce are drept consecinţă pătrunderea adevărului Evangheliei în întreaga creaţie[1]. El notează totuşi că noţiunea de mântuire are prea puţină importanţă în paracelsianism, pentru care omul, centru absolut al universului, trebuie să se *înalţe* (idee neoplatoniciană), în vreme ce revelaţia creştină pune accentul pe *coborârea* lui Dumnezeu, venit să ne izbăvească, noi fiind incapabili să ne înălţăm de unii singuri până la el. Cu alte cuvinte, acest autor încearcă să opună *Naturphilosophie* şi teologie a Revelaţiei. Desigur, se pare că Andreae a vrut să facă în aşa fel încât să se uite întrucâtva de Filozofia Naturii paracelsiană explicită în cele două Manifeste şi orientată de Eros, în folosul unei teologii a Revelaţiei, punând în mod esenţial accentul pe Mântuire[2]. *Turnul Babel* (*Turris Babel*), titlul unei cărţi a lui Andreae publicate în 1620, ar reprezenta pentru acesta tentaţia prea antropocentrică de a lua cu asalt meterezele cerului cu ajutorul unei „înţelepciuni oculte", în timp ce, conform Evangheliei, numai pogorârea lui Dumnezeu în mijlocul oamenilor, moartea şi învierea Sa fac posibilă mântuirea. Fără îndoială că Montgomery merge prea departe considerând mişcarea inversă, anabazică, drept incompatibilă cu creştinismul, când de fapt ea se împacă foarte bine cu Credinţa, cu condiţia de a nu o privilegia în mod exclusiv. Nu s-ar zice că Andreae însuşi ar fi mers

[1] Cf. A. FAIVRE, „Rosicruciana", *Revue de l'histoire des religions*, Paris, P.U.F., 1976, p. 158.

[2] ANDREAE va fi considerat cele două Manifeste (*Fama*, 1614; *Confessio*, 1615) insuficient de creştine, în măsura în care ele, propovăduind ascetismul şi celibatul, ar sugera o opoziţie radicală între materie şi spirit.

atât de departe cu autocritica sa. Problema are importanță, deoarece susținând mereu că trebuie să așteptăm totul de la Dumnezeu și că nu putem face nimic prin forțele noastre proprii, se întâmplă ca Dumnezeu să se îndepărteze de inimi și de suflete, iar noi să nu mai avem nici măcar inițiativa de a porni la drum în pelerinajul spre locul unde Dumnezeu și omul se întâlnesc. Dimpotrivă, cea mai bună modalitate de a ne întâlni este, poate, să mergem unul spre celălalt.

Această dublă mișcare denotă ceea ce ar putea foarte bine să fie numitorul comun al teozofiei creștine sau al alchimiei, așa cum se exprimă el în versetele din *Tabula Smaragdina*. Text bine cunoscut, pe care iată-l, nu sub forma îndeobște citată, ci în versiunea poetică, mai rară, a lui Jacques de Nuysement, publicată în 1622[1]:

C'est un point asseuré plein d'admiration
Que le haut et le bas n'est qu'une mesme chose:
Pour faire d'une seule en tout le monde enclose,
Des effets merveilleux par adaptation.

D'un seul en a tout fait la méditation,
Et pour parents, matrice, et nourrice, on luy pose
Phoebus, Diane, l'air, et la terre, ou repose
Cette chose en qui gist toute perfection.

Si on la mue en terre elle a sa force entière:
Separant par grand art, mais facile manière,
Le subtil de l'espais, et la terre du feu.

De la terre elle monte au Ciel; et puis en terre,
Du Ciel elle descend, Recevant peu à peu,
Les vertus de tous deux qu'en son ventre elle enserre.

Andreae și prietenii săi din Tübingen precizează și reafirmă, la acest început al secolului al XVII-lea, că este nevoie de o „pansofie" sau o „sinteză ordonată, armonică, a tuturor științelor și a tuturor

[1] *Traittez de l'Harmonie [...] du Vray Sel*, Paris, 1621, p. 329.

credinţelor [...]; e vorba de a realiza unitatea cunoaşterii, de a împăca totalitatea cunoştinţelor cu totalitatea credinţei"[1]. Şi tocmai în această epocă gândirea alchimică tinde să asimileze din ce în ce mai multe tradiţii paralele, după cum se constată în cazul lui Jacob Böhme, tendinţă ce se făcuse deja simţită la Paracelsus. Astfel s-a putut arăta în ce fel întâlnirea misticii tradiţionale şi a hylozoismului paracelsian, la Valentin Weigel (1533-1588), corespunde naşterii a ceea ce se numeşte teozofia germanică[2]. Sufletul trebuie să urce spre Dumnezeu prin cunoaşterea şi descifrarea „semnăturilor" răspândite în cuprinsul lumii, la fel cum graţia divină şi pogorârea lui Dumnezeu în om ne îngăduie să înţelegem această lume şi să grăbim totodată reintegrarea ei. Pelerinajul are aşadar un dublu sens; el propune două direcţii simultane: să se pornească de la graţia divină din noi, sau de la cunoaşterea lui Dumnezeu, pentru a înţelege Natura, a o transforma, şi să se pornească de la această Natură ale cărei arcane ne conduc, din treaptă în treaptă, la cunoaşterea lui Dumnezeu. Se înţelege astfel de ce *Nunta chimică* este prima operă alchimică menţionată de C.G. Jung în lucrarea sa cu titlu evocator, *Mysterium conjunctionis*[3]. Şi, probabil, dat fiind că e vorba de o conjuncţie, pelerinajul nu se încheie cu adevărat niciodată, ci trebuie mereu refăcut. Romanul lui Andreae se termină *ex abrupto*. Ca şi lungul poem al lui Goethe (*Die Geheimnisse*), scris înaintea călătoriei în Italia; descoperim în cuprinsul său o remarcabilă aluzie la trandafir şi la cruce:

Es steht das Kreuz mit Rosen dicht umschlungen.
Wer hat dem Kreuze Rosen zugesellt[4]*?*

---

[1] Cf. B. GORCEIX, *op. cit.*, p. XXIII.

[2] Cf. *ibid.*, p. LV; şi de acelaşi autor: *Valentin Weigel (1533-1588) et les origines de la théosophie allemande*, Université de Lille III, Service de reproduction des thèses, 1972, 500 pp. Cf. şi vol. II al prezentei lucrări, *Notă despre Opera lui Bernard Gorceix*, secţiunea dedicată lui Valentin Weigel.

[3] Cf. B. GORCEIX, *La Bible des Rose-Croix*, *op. cit.*, p. XL.

[4] „*La croix est enlacée étroitement de roses / Qui donc a marié des roses à la croix?*" Traducere de Roger Ayrault, in *Goethe: Poésies*, Paris, Ed. Aubier, t. II, p. 221. Acest poem a fost scris în 1784-1785.

Cine vede această imagine? Tânărul Markus. După o călătorie lungă şi obositoare, el zăreşte la căderea serii o mânăstire, încearcă să descifreze simbolul şi aude spunându-i-se:

Du kommst hierher auf wunderbaren Pfaden,
Spricht ihn der Alte wieder freundlich an;
Lass die Bilder dich zu bleiben laden,
Bis du erfährst, was mancher Held getan.[1]

DE LA VAGABONDAJ LA PELERINAJ

Markus şi Christian sunt vagabonzi spirituali în măsura în care nu cunosc prea bine scopul periplului lor; ei sunt totuşi pelerini, în măsura în care ştiu de existenţa acestui scop. Fiecare dintre cele două povestiri plasează călătoria şi realizarea sub semnul crucii. Cu toate acestea, pelerinajul creştin, considerat dintr-un punct de vedere teozofic, nu e niciodată menit să se încheie cu un repaus definitiv sau cu o satisfacţie statică, de natură să suprime mişcarea de înaintare ori să anihileze cele două mişcări îndreptate una spre cealaltă. Teozofia întemeiată pe o filozofie a Naturii – în sensul paracelsian şi, ulterior, al romantismului german – introduce sau reinsuflă în gândirea creştină o filozofie a vieţii, a unei vieţi dialectice care exclude orice statism. De aceea a fost cu putinţă, de exemplu, ca Jacob Böhme să fie comparat cu un vagabond spiritual care nu ajunge niciodată la o cununie definitiv împlinită, ci rămâne prizonierul unei dialectici. Este cert că Böhme vede pretutindeni dialectică, tensiune a contrariilor, şi plasează chiar şi în divin, deci la nivel ontologic, o contradicţie niciodată rezolvată între un pol al luminii şi un pol al întunericului; pentru el, orice formă de viaţă, orice creaţie, orice realitate substanţială se bazează pe

[1] *Ibid.*, p. 235: *„Tu viens ici par des sentiers miraculeux, / Dit l'affable vieillard, en l'abordant encore. / Que ces emblèmes te convient à demeurer / Tant que te soit connu ce qu'en fait maint héros"* (Traducere de Roger Ayrault).

această polaritate. Alții, dimpotrivă, par să fi cunoscut cununia fără ajutorul pelerinajului[1]. Referitor la acest hermetism creștin, se poate vorbi de vagabonzi ai Occidentului cu condiția de a nu înțelege prin aceasta modernul vagabondaj, steril, rupt de valoare și de sens[2]. Pentru Böhme și confrații săi întru teozofie, moartea nu elimină eterna tensiune dialectică, pelerinajul fără sfârșit, deoarece această *Lebensphilosophie* plasează procesele dinamice și dialectice deopotrivă în lumea divină. Învățătura însăși a lui Cristos pare să-i invite la un drum niciodată definitiv întrerupt. Poporul rătăcitor al lui Dumnezeu parcurge la nesfârșit istoria popoarelor și a culturilor, Dumnezeul său este un Dumnezeu istoric care călătorește împreună cu el, în timp ce divinitățile naturale ale păgânismului erau legate de locuri, de localități fixe. Experiența poporului pelerin e mereu de prelungit, de reluat: *er-fahren*, „a avea parte de", „a trăi experiența", înseamnă „a merge" și sugerează totodată o elaborare interioară, un proces lăuntric.

Alegoria alchimică al cărei centru îl reprezintă Christian întruchipează concomitent opera mântuitoare *in nobis* (pelerinajul lui Christian) și *pro nobis* (cununia regelui cu regina), dar asistăm nu atât la cununia subiectivă dintre protagonist și Cristos, cât la descrierea istoriei mântuirii și a uniunii lui Cristos cu Biserica. Nu ar fi într-atât vorba de Cununia lui Christian însuși, cât mai degrabă de un pelerinaj prin care eroul ar recapitula ceea ce Dumnezeu a făcut pentru el de-a lungul întregii istorii a mântuirii. Experiența propriu-zisă – acea *Er-fahrung* – este probabil incomunicabilă. *Nunta chimică* ar apărea deci mai mult ca un atlas spiritual decât ca relatarea unei experiențe interioare. Este o „hartă a tandreței"[3] în folosul creștinului hermetist, mai mult decât povestirea romantică a unei trăiri inefabile.

---

[1] Cf. lucrarea lui J.W. MONTGOMERY, *op. cit.*, și A. FAIVRE, „Rosicruciana", art. citat, p. 159.

[2] Cf. lucrarea lui Jean BRUN, *Les Vagabonds de l'Occident*, Paris, 1974.

[3] În original, „*carte du tendre*": hartă a unui ținut alegoric, țara sau regatul Tandreței, unde fuseseră imaginate diferitele căi ale dragostei, în scrierile Madeleinei de Scudéry și ale autorilor din anturajul ei, într-un stil la modă în secolul al XVII-lea (n. trad.).

S-a pretins că Andreae ar fi scris *Cununia* pentru a-l creştina pe Christian Rosencreutz, cel din *Fama*. Aceasta relata călătoria protagonistului în Orient, atât de departe de ţinuturile creştine! E vorba de acelaşi personaj, mereu amator de pribegie, ca Pantagruel[1], dar mai întâi pelerin al Orientului şi al Occidentului, în *Fama*, iar apoi, în *Cununia*, doar al Occidentului creştin, adică al Orientului interior, al Indiilor mistice. Dintr-un punct de vedere creştin – cel al luteranului Andreae –, Christian nu şi-a pierdut în nici un caz timpul vizitând Damcarul şi Fezul, dar aceste oraşe nu trebuiau să fie decât un loc de trecere, unde se poposeşte o singură dată, în timp ce *Cununia* este plasată pe de-a întregul sub semnul Mântuitorului. Christian nu a fost niciodată un adevărat vagabond occidental în sensul negativ, întrucât Orientul său era „orientat": tânărul adept căuta să se instruiască prin Islam şi Cabală. Predilecţia dezorientată pentru Orient, la cei care şi-au pierdut rădăcinile ori le-au retezat, ar fi adevăratul vagabondaj, cel care abandonează sufletele rătăcitoare itinerariilor fără ieşire ale lui Jack Kerouac sau mirajelor Kathmandu-ului.

Ucenicii vagabondau pe drumul Emmausului fără nădejdea că vor vedea reapărând steaua care să le îngăduie să găsească din nou calea cea bună. Ei nu ştiau că foarte aproape de ei, la îndemâna glasului şi-a privirii, se afla Cel a cărui venire nu mai îndrăzneau s-o aştepte. Foarte aproape de noi, putând fi atinse cu mâna şi cu privirea, o puzderie de bogăţii aşteaptă să fie reînsuşite, consultate, chibzuite de către orice om cu dorinţă: acestea sunt motivele catedralelor noastre, liturghiile Bisericilor noastre, simbolica triplei noastre tradiţii abrahamice. A porni la drum pentru a studia textele înaintaşilor este într-adevăr un pelerinaj. Dar el poate însemna şi vagabondaj, dacă se hoinăreşte într-o căutare dezordonată, lipsită de metodă.

Alchimia spirituală, în sensul în care o înţelegem aici, este un ac magnetic. Simbolismul ei înfloreşte polisemic în buchete de sensuri ce jalonează itinerariul: se consideră atunci că ştim încotro

[1] Observaţie a lui B. GORCEIX, *La Bible des Rose-Croix*, *op. cit.*, p. XI.

mergem, chiar dacă uneori ni se pare greu să înțelegem *cum* mergem într-acolo. Alchimia este un joc. Un joc serios – *lusus serius*, pentru a relua o expresie a lui Michael Maier. Alchimia *Cununiei* nu orientează defel înspre un obiectiv atât de clar situat cum ar fi un templu localizat, întrucât e vorba mai cu seamă de a găsi, adică de a construi, un *loc* – care însă nu este un punct fix. Călătorie infinită, fiindcă trebuie mereu continuată în spirală. Pelerinaj veșnic, ce nu are drept sfârșit un paradis în care nu s-ar mai întâmpla nimic. Recreare permanentă, ca și cum ar fi vorba mai puțin de a ajunge undeva, cât de a merge întruna, și știind pentru ce. Această formă de pelerinaj nu se întemeiază pe un ideal de *perfecțiune* – ca sfințenia –, ci pe unul de *totalitate*. Nu ni se spune că aceia care l-au întâlnit pe Cristos pe drumul Emmausului se vor fi pierdut mai apoi în imobilitatea eternă a nu se ști cărei contopiri unificatoare, chiar de-ar fi fost una cognitivă. Să ne imaginăm că ei au primit, dimpotrivă, prin acea întâlnire cu Cel Înviat, impulsul unei dorințe active și dinamice, generatoare de anabaze și catabaze mereu reîncepute.

Călătorie în spirală, așadar. Dar dacă bucla nu e niciodată închisă, armonia umano-cosmică se dovedește, chiar prin aceasta, din ce în ce mai rodnică, plină de noi zămisliri. Nunta chimică a lui Christian nu se încheie, romanul rămâne neterminat. Aș vrea ca această expunere să se încheie și ea neterminată, cu această deschidere.

BCU IASI CENTRU

MILES REDIVIVUS*

Aspecte ale Imaginarului cavaleresc în secolul al XVIII-lea: alchimie, francmasonerie, literatură

În plin secol al Luminilor, găsim, bine instalată, imaginea cavalerului. Ce caută ea aici şi căror necesităţi le răspunde? În momentul în care *Enciclopedia* începe să apară, iar *Aufklärung*-ul îşi celebrează primele mari izbânzi, această imagine contrastează cu un raţionalism triumfător, repune în evidenţă prezenţe întemeitoare, se diversifică înfăţişându-se sub veşminte noi – de unde titlul de *miles redivivus* pe care-l sugerez pentru a-l urmări pe cavaler, până pe la 1815, în cadrul celor trei domenii pe care le alege în acel moment ca să se manifeste – literatura alchimică, francmasoneria şi literatura propriu-zisă (roman, dramă, epopee) – în Europa, dar mai cu seamă în Germania care, de la Renaştere până în zilele noastre, a rămas, mai mult decât orice altă ţară, păstrătoarea atât de multor tradiţii simbolice şi iniţiatice. Să ne întrebăm la ce servesc ordinele cavalereşti când mitul pune stăpânire pe ele şi să încercăm să desprindem câteva teme majore.

Cavalerului cu Leul, lui *Amadís de Gaula*, îi datorează în principal Europa, încă din secolul al XV-lea, imaginea sa populară despre

* „*Miles redivivus*...“ a fost prezentat, înainte de a fi publicat, la conferinţa organizată de Comité d'études sur la symbologie la Tomar (Portugalia), în aprilie 1983, apoi – sub o formă mai apropiată de prezenta ediţie – la conferinţa „La chevalerie spirituelle“ organizată de Universitatea Sfântul Ioan din Ierusalim la Paris, în iunie 1984.

Evul Mediu cavaleresc, iar aceasta până în plin secol al XVIII-lea, îndeosebi datorită cărților de colportaj. La care se cuvine adăugat interesul periodic reînnoit pentru anumite lucrări vechi, ca aceea a lui Rixner, *Anfang* [...] *des Thurniers inn Teutscher Nation*, publicată în 1530 și care, datorită preciziei tehnice și în special numeroaselor ei planșe, e lesne de înțeles că a făcut să fiarbă imaginațiile. În secolul al XVIII-lea, același lucru se va întâmpla cu *Mémoires sur l'Ancienne Chevalerie*, de J.-B. de La Curne de Sainte-Palaye (1753, ed. a II-a 1759), a cărei bogată documentație erudită, însoțită de o adevărată apologie a cavalerilor, va fi pentru povestitorii europeni o veritabilă mină de aur[1]. Aceste prea scurte rapeluri bibliografice explică în parte dezvoltarea elementului cavaleresc în masonerie și în literatură, mai puțin în alchimie. Autorii alchimici, al căror discurs e în principiu mai atemporal, se interesează mai ales de itinerarii mitice deja balizate de versiunile mitologice tradiționale. Astfel, în 1758, Dom Pernety, referindu-se la „alegorii care au o legătură [...] evidentă cu Arta Hermetică", tratează pe rând despre cucerirea Lânii de aur, furtul merelor de aur din grădina Hesperidelor, povestea Atalantei, a caprei cu coarnele de aur, a lui Midas, a epocii de aur și a ploilor de aur[2]. Lâna de Aur este și un ordin cavaleresc, nu numai un capitol al mitologiei elene; din acest motiv, acest ordin prezintă interes pentru unii autori hermetici, până în plin secol al XVIII-lea.

HERMANN FICTULD ȘI ORDINUL LÂNII DE AUR

Chiar și de una singură, expediția lui Iason și a Argonauților se pretează de minune la interpretări hermetice și inițiatice. Prin bogăția peripețiilor, imaginile ei oferă simbolicii alchimice o inepuizabilă temă de meditație. În 1730 a apărut în Germania *Aureum*

[1] Tradusă în germană cu titlul *Das Ritterwesen des Mittelalters nach seiner politischen und militärischen Verfassung* (Nürnberg, 1786-1790).

[2] Antoine-Joseph DOM PERNETY, *Fables égyptiennes et grecques dévoilées*, Paris, 1758, pp. 433-580.

Vellus, oder Güldenes Vliess[1], semnat Ehrd. de Naxagoras, lucrare de alchimie care relatează povestea lui Iason. La scurt timp după aceea, în 1736, se reeditează o carte din 1609, cu acelaşi titlu[2]. În sfârşit, în 1749 apare cartea lui Hermann Fictuld*, poate cea dintâi care expune precis şi sistematic conţinutul şi semnificaţia alchimică ale decorurilor proprii Ordinului Cavalerilor Lânii de Aur[3].

Cine era Hermann Fictuld? Nu se cunoaşte încă identitatea personajului ascuns sub acest pseudonim. Lucrările sale, toate alchimice sau teozofice, s-au păstrat[4]. El a corespondat cu

---

[1] Hermann FICTULD este cel care vorbeşte de o ediţie din 1730 în al său *Aureum Vellus*, p. 165 (e vorba, mai degrabă, de 1731). Eu am consultat ediţia din 1733 (Staatsbibliothek din München, cota *Alch 245*, legată împreună cu alte texte sub titlul general: *Opuscula Chymica II*). Începutul titlului: Ehrd. DE NAXAGORAS, *Aureum Vellus, oder Güldenes Vliess: das ist, ein Tractat, welcher darstellet den Grund und Ursprung des uralten Güldenen Vliesses [...]*, Frankfurt am Main, Editio secunda, 1733, 2 vol., urmată de un *Supplementum Aurei Velleris*, de acelaşi autor şi consacrat unui fel de exegeză a textului *Tabula Smaragdina* (pp. 1-62). Despre Naxagoras, cf. Hermann KOPP, *Die Alchemie in älterer und neuerer Zeit*, Heidelberg, 1886, t. I şi II, indice.

[2] Johann SIEBMACHER, *Das Güldne Vliess*, Leipzig, 1736.

* Despre prezenţa Lânii de Aur în literatura alchimică şi, din nou, despre Hermann Fictuld şi Ehrd. de Naxagoras, cf. lucrarea mea *Toison d'Or et Alchimie*, Paris-Milano, Archè, 1990. Ediţie engleză (adăugită): *The Golden Fleece and Alchemy*, New York, State University of New York Press, 1993.

[3] *Aureum Vellus oder Goldenes Vliess. Was dasselbe sey. Sowohl in seinem Ursprunge, als erhabenen Zustande. Denen Filiis Artis und Liebhabern der Hermetischen Philosophie dargelegt, auch, dass darunter die Prima Materia Lapidis Philosophorum, samt dessen Praxi verborgen, eröfnet von Hermann Fictuld*, Leipzig, bey Michael Blochberger, 1749, paginată de la 121 la 379. Paginile 1-120 sunt intitulate: *Azoth et Ignis, das ist, das wahre und elementarische Wasser und Feuer – Oder Mercurius Philosophorum [...]*.

[4] Nu se găseşte nimic în biografiile lui MEUSEL şi nici în cele pe care le-am putut consulta. *Lexicon Pseudonymorum* întocmit de Emil WELLER, Regensburg, 1886, indică într-adevăr „Hermann Fictuld", din nefericire fără a informa asupra numelui său adevărat; lexiconul menţionează următoarele titluri datorate acestui autor: *Contracta, das ist das edle Perlein [...] der himmlischen Weisheit*, 1734; *Chymisch Philosophischer Probierstein*, 1740, 1753, 1784; *Cabbala mystica naturae*, 1741; *Hermetischer Triumphbogen*, 1741; *Occulta Occultissima*, 1741; *Azoth et Ignis*, 1749; *Hermetica Victoria*, 1750; *Abhandlung von der Alchymie*, 1754; *Turba Philosophorum*, 1763. Am consultat şi fotocopiat, la Staatsbibliothek din

F.Ch. Œtinger[1], căruia, de altfel, i s-a şi atribuit una dintre cărţile sale[2]. Cercetările ar putea aşadar să ne rezerve unele surprize în ceea ce-l priveşte. Lumea nu e întotdeauna prea indulgentă cu el în epoca noastră, probabil din cauză că nu a fost citit cum se cuvine; un critic actual, mare savant, îl taxează chiar de „şarlatan"[3]. Cu toate acestea,

---

München: *Abhandlung von der Alchymie und derselben Gewissheit*, Erlangen, 1754 (cota: *Alch 247/5*, şi un ex. la Bibl. Univ., cota 8, chem. 340); *Azoth et Ignis*, Leipzig, 1749 (cota: *Alch 247/1*, cf. şi n. 3 de la p. 222, *supra*); *Der längst gewünschte und versprochene chymisch-philosophische Probierstein*, Frankfurt şi Leipzig, 1740 (cota: *Alch 244/3*), cu o a III-a ed., 1784 (*Alch 101*); *Chymische Schriften. Ans Licht gestellt durch Friedr. Roth-Scholtzen*, Frankfurt şi Leipzig, 1734 (cota: *Alch 101 m*); *Hermetischer Triumphbogen auf zweyer Säulen der grossen und kleinen Welt bevestiget*, Petersburg, Copenhaga şi Leipzig, 1741 (cota: *Alch 102*); *Turba Philosophorum*, s.l., 1763 (cota: *Alch 102 d*). Karl R.H. FRICK, *Die Erleuchteten*, Graz, Akad. Druck- und Verlagsanstalt, 1973, pp. 313 *sq.*, scrie în legătură cu acest autor hermetic: „*Nach einer Version soll sein Wahrer Name Johann Heinrich Schmidt von Sonnenberg gewesen sein. Geboren am 7. März 1700, soll er bereits mit 16 Jahren Gehilfe eines Regiments-Feldscherers zu Temesvar in Ungarn gewesen und von diesem in der Alchemie unterrichtet worden sein. Später wurde er angeblich mit einem Baron Prugg von Pruggenheim aus Innsbruck bekannt, der ihm weitere Unterweisungen ertheilte und sich mit ihm und einigen aderen zu einem Rosenkreuzerzirkel verband. Nach einer anderen Version soll er Mummenthaler geheissen haben, in Langenthal geboren worden und 1777 im Alter von 78 Jahren verstorben sein. Im* Hermetischen A.B.C von 1779 *soll schliesslich Fictulds wahrer Name Mummenthaler oder Weinstof gewesen sein.*" Joachim TELLE (scrisoare către autor, 14 aprilie 1984) îmi semnalează o traducere de FICTULD, intitulată *Fürstliche und Monarchische Rosen von Jericho. Das ist: Moses Testament*, în *Neue Sammlung von einigen alten und sehr rar gewordenen Philosophisch und Alchymistischen Schriften*, vol. III, Frankfurt şi Leipzig, 1771. Cuvânt înainte de Fictuld, 1760. Informaţii biografice despre Fictuld se mai găsesc şi în: *Sehr rare* [...] *Kunst-Stücke*, vol. III, Zittau şi Leipzig, 1763, prefaţa (ed. nouă). În fine, Landesbibliothek din Darmstadt posedă un număr destul de mare de lucrări ale acestui autor.

[1] Cf. ŒTINGER către CASTELL, 13 mai 1763, în *Œtingers Leben und Briefe*, ed. de K.C.E. EHMANN, Stuttgart, 1859, pp. 655-670. Fapt deja menţionat de R.Ch. ZIMMERMANN, *Das Weltbild des Jungen Goethe*, München, Fink, t. II, 1979, pp. 370 *sq.*

[2] *Das Geheimnis von dem Saltz*, Stuttgart, 1770, după R.Ch. ZIMMERMANN, *op. cit.*, t. I, 1969, pp. 170 şi 338, ar fi de FICTULD.

[3] R.Ch. ZIMMERMANN, în *ibid.*, p. 170 („*Scharlatan und Pseudo-Rosenkreuzer*").

cărţile sale, pe care le-am citit în cea mai mare parte, m-au interesat atât pentru conţinutul lor filozofic sau teozofic, cât şi pentru interesul lor istoric. În orice caz, Fictuld aparţine acelei triade teozofice din prima jumătate a secolului, ale cărei celelalte două nume sunt Sincerus Renatus şi Georg von Welling[1].

Se ştie că Ordinul Lânii de Aur a fost înfiinţat la Bruges, în 1429, de Filip al III-lea zis cel Bun, duce de Burgundia, tată al succesorului său, Carol Temerarul, a cărui mamă, Isabela, era fiica regelui Portugaliei. El l-a creat chiar în ziua cununiei sale, pretextând că va avea nevoie de el pentru a întreprinde o cruciadă împotriva sarazinilor; de fapt, ordinul nu a servit niciodată la aşa ceva, ceea ce a favorizat interpretările pur hermetice ale lui Fictuld şi ale altor comentatori înaintea lui. Căci, stânjenit de prea păgâna – sau prea esoterica – referire la Iason, nu ceruse oare, însă fără succes, cancelarul ordinului, Jean Germain, episcop de Chalon în Burgundia, să se facă referinţă mai degrabă la lâna biblicului Ghedeon[2]? Iar Carol Temerarul, care făcuse mari cheltuieli fără a se şti prea bine de unde avea atâtea resurse, fusese bănuit că ar fi posedat piatra filozofală. La moartea sa, ordinul nu mai era deja decât foarte slab reprezentat, situaţie ce persistă şi în zilele noastre[3]; ocultare de natură să suscite şi ea o alegorizare alchimizantă, cam în acelaşi fel în care dispariţia totală a Ordinului Templului cu începere din 1315 contribuie, în secolul al XVIII-lea, la acreditarea poveştii conform căreia adevăraţii masoni ar fi succesorii Templierilor[4]. Fictuld propune interesante observaţii istorice, în afara interpretării alchimice pe care o dă atributelor acestor cavaleri. El reaminteşte că în

[1] Opera principală a lui Sincerus RENATUS (*alias* Samuel RICHTER), *Theo-Philosophia Theoretico-Practica*, Breslau, 1711. Cf. un studiu interesant al acestei lucrări în R.Ch ZIMMERMANN, *op. cit.*, t. I şi II, indice de nume. Georg VON WELLING, *Opus magocabbalisticum et theosophicum*, Frankfurt, 1719, mai multe reeditări. Despre Welling, a se consulta teza Petrei JUNGMAYR, *Georg von Welling (1655-1727). Studien zu Leben und Werk*, Stuttgart, F. Steiner, 1990.

[2] Fapt amintit de FICTULD, *Aureum Vellus*, p. 223.

[3] Se ştie că Ordinul Lânii de Aur nu mai este reprezentat în momentul de faţă decât de un grup foarte restrâns de persoane, în principal în Spania şi în Austria.

[4] Cf. *infra*, partea a doua, consacrată francmasoneriei.

hermetismul sau alchimia păgână şi creştină cuvintele „Lână de aur" nu sunt necunoscute[1] şi că întemeierea acestui ordin se datorează preafericitului „*saeculum adepticum*". Oare nu este secolul lui Pico della Mirandola, Cosimo de' Medici, Théodore Gaza, Thomas a Kempis, George Ripley, Isaac Olandezul, Solomon Trismosin, Basile Valentin, Nicolas Flamel? Nu este şi cel al lui Bernardo din Treviso, Tommaso din Bologna, Ramón Llull, Eduard al IV-lea al Angliei, Arnaldo da Villanova[2]? Cu mult înaintea actului de întemeiere al lui Filip cel Bun, Suidas (*Suda*), în secolul al X-lea, propusese în *Lexiconul* său o interpretarea alchimică a legendei lui Iason. Fictuld îi dă dreptate, adăugând în repetate rânduri că ordinul născut în 1429, vlăstar al Ştiinţelor Înalte, a fost conceput de Adepţi autentici pentru a sluji Arta hermetică[3]. Şi autorul nostru citează *Aureum Vellus* apărut la Rorschach în 1598, *Aureum Vellus* al lui Naxagoras, tratatul lui Guillaume Mennens apărut în *Theatrum chemicum* de la Strasbourg în 1623, precum şi alte titluri[4]. Referitor la interpretările alchimice ale mitului, Fictuld ar mai fi putut să amintească şi de Ioan din Antiohia, Eustathius, pseudo-Eudocia Augusta, nume care apar la Charles du Cange, după cum ar fi putut să-i menţioneze şi pe Gianfrancesco Pico della Mirandola şi Jacques Gohory[5]. El reproduce în germană un pasaj dintr-o scrisoare a lui Cornelius Agrippa care, în 1509, îi scrie din Tollen lui Trithemius pentru a-i spune că le atribuie lui Filip al III-lea şi lui Carol deţinerea unor secrete divine: „Am putut încă

---

[1] *Aureum Vellus*, p. 257.

[2] *Ibid.*, p. 286. FICTULD era foarte interesat de istorie în materie de hermetism; *Probierstein*, cf. *supra*, n. 4 de la p. 222, se prezintă mai ales ca o istorie a alchimiei.

[3] *Aureum Vellus*, pp. 145, 150, 161 *sq.*, 166, 218.

[4] *Ibid.*, pp. 164-167, 255. Cf., în special în legătură cu *Aureum Vellus* din 1598: Salomon TRISMOSIN, *La Toison d'Or ou la fleur des trésors* (text al ed. franceze din 1612, traducere inedită a textului german din 1598), Paris, Retz, 1975, col. „Bibliotheca Hermetica", comentariu şi studiu de Bernard HUSSON şi René ALLEAU.

[5] Cf., cu privire la aceşti autori, interesantul studiu al lui Sylvain MATTON apărut ca prefaţă la reed. în facsimil a lucrării *Fables égyptiennes et grecques dévoilées*, ed. din 1786, Paris, La Table d'Émeraude, 1982. Să reamintim de asemenea prezenţa Lânii de Aur în „ziua a treia" din *Nunta chimică a lui Christian Rosencreutz*.

să văd eu însumi, la Dijon, laboratorul şi cuptoarele din castelul ducal şi mi s-au arătat acolo câteva inscripţii şi caractere chimice aflate pe pereţi, spunându-mi-se că erau scrise chiar de mâna celor doi duci"[1].

Aurul filozofic este o substanţă care se scurge din sferele planetare superioare, un lichid astral, divin, o substanţă ignică, emanaţia bunătăţii lui Dumnezeu în inima lucrurilor, sufletul, sămânţa vieţii şi a creşterii. De aceea cuvântul *Vliess* („lână"), înrudit cu *fliessen* („a curge"), este bine ales în germană. „*Das Goldene Vliess*" este aur lichid, astfel încât, alegând acest frumos simbol, Filip al III-lea a exprimat mai mult decât ar fi făcut-o câteva tomuri groase[2]. Această evocare, ce duce cu gândul la Sufletul Lumii, arată îndeajuns la ce nivel înţelege Fictuld să situeze interpretarea dată de el atributelor unui cavaler al ordinului: mantia, devizele, lanţul, steaua, dublul patronaj al Fecioarei Maria şi al Sfântului Andrei.

Sărbătoarea anuală era celebrată timp de trei zile. În prima zi, cavalerul îmbrăca o mantie purpurie, în cea de-a doua, o mantie neagră, iar în a treia, o mantie albă – după părerea lui Mennens, pentru a sugera prin aceste culori uimitoarele mistere ale Marii Arte[3]. Mantia roşie era menită să fie purtată şi în toate celelalte zile ale anului[4]. Aici, Fictuld ar putea fi pus în încurcătură, întrucât cronologia culorilor procesului alchimic e mai degrabă negru-alb-roşu (*Nigredo, Albedo, Rubedo*). Dar teozoful ştie să iasă din încurcătură propunând o interpretare hermetizantă destul de

---

[1] *Aureum Vellus*, pp. 225 *sq.*: Agrippa scrie că Filip cel Bun a creat ordinul în onoarea sfintelor mistere (alchimice); pe de altă parte, Pico della Mirandola, Cosimo de' Medici, Théodore Gaza şi alţii se aflau în strânsă legătură cu Filip în materie de Ştiinţe Înalte. Agrippa adaugă: „*Nach [Philippus] kam sein Sohn Carolus, der gleichfalls theil an diesen göttlichen Geheimnissen gehabt, und ein sehr kluger Mann soll gewesen seyn. Ich selbsten habe zu Dijon noch das Laboratorium und die Oefen gesehen in der Hertzoglichen Burg, auch hat man mir daselbsten einige chymische Scripturen und Character an deren Wänden gewiesen, die beyder Hertzogen eigene Handschriften seyn sollen.*" Aceasta este mărturia lui AGRIPPA, citată de FICTULD.

[2] *Ibid.*, p. 217.

[3] *Ibid.*, p. 254: „*...um mit diesen Farben die erstaunlichen Geheimnisse der grossen Kunst anzudeuten.*"

[4] *Ibid.*, p. 260.

plauzibilă. El reaminteşte că *materia prima* se înfăţişează mai întâi sub culoarea purpurie, ceea ce nu trebuie în nici un caz confundat cu stadiul final de *Rubedo*. E vorba de ceva care aminteşte de sângele coagulat, prin care trebuie să se înţeleagă semnul căderii originare, în orice caz o stare instabilă pe care o evocă *feces terrae* şi frunzele de viţă ale lui Adam şi Evei. Datorită jertfei Mântuitorului fiinţa umană poate să-şi regăsească o stare stabilă, deci să se lepede de acel roşu care rămâne totuşi semnul nostru pe acest pământ şi culoarea cavalerilor ordinului în toate celelalte zile ale anului.

Ea este lepădată la îmbrăcarea mantiei negre, deoarece „Filozofii" văd în aceasta începutul Operei, poarta de intrare în Palatul Regelui[1]. Ea reprezintă într-adevăr faza de *nigredo* tradiţională şi iată de ce apare această a doua culoare: când lumina strălucitoare ascunsă „în centrul acestei robe" – a se înţelege: în centrul propriei noastre fiinţe şi al materiei – nu mai poate să se reverse cum ar vrea din cauza impurităţilor – roşii – care îi stau în cale, ea se retrage în sine însăşi, în centrul ei, părăsind aceste părţi impure, care, concomitent, şi pentru că din acea clipă sunt abandonate, lăsate de unele singure, se descompun, intră în putrefacţie, devin negre[2]. Va trebui să facem să se topească această putrefacţie la căldura lacrimilor noastre, „pentru ca sufletul, sămânţa curată, tinctura divină, nobilul cavaler, să poată să reapară în imaculatul său veşmânt de inocenţă înaintea tronului graţiei divine"[3]. În ziua a treia, cavalerii îmbrăcau o mantie albă de damasc deoarece, după alchimişti, această culoare reprezintă trecerea spre roşul perfect. Albul este lumină, sămânţă, suflet, viaţă. Haos conţinând *materia prima*. Este primul veşmânt al inocenţei naturale. Focul secret al Filozofilor sau focul apos – ori apa ignică – a făcut să se ivească acest alb al perfecţiunii. Dar în ziua următoare celei de-a treia, cavalerul îmbracă din nou mantia roşie care, de astă dată, simbolizează adevărata *Rubedo*. Roşul îndeplineşte aşadar o funcţie dublă, dat fiind că în prima zi a sărbătorii din anul următor el reprezintă şi

[1] *Ibid.*, pp. 261 *sq.*
[2] *Ibid.*, p. 263.
[3] *Ibid.*, p. 264.

decăderea omului. Astfel: roşu = păcat; negru = deznădejde şi nehotărâre; alb = libertate; roşu = stare de regenerare – apoi de păcat[1] etc.

Mantiile aveau un tiv lat, pe care Filip al III-lea pusese să se brodeze simbolul său, cremenea şi scânteia (*Feuerstein und Feuerfunken*), cu deviza: „Autre n'auray" (*Non habeo aliud*). Fictuld interpretează aceste cuvinte drept: „Nu voi avea altă cunoaştere mai înaltă decât alchimia, respect şi venerez unicul Haos care mi-a fost dezvăluit de Dumnezeu şi câţiva prieteni." Fiul lui Filip, Carol Temerarul, a schimbat această deviză în: „Je l'ay empris" (*Illud suscepi*), ceea ce, în interpretarea dată de teozoful nostru, înseamnă: „Sunt prinţ, dar nu-s decât un om, îmi voi aminti de slăbiciunile mele, iar ceea ce tatăl meu mi-a lăsat moştenire în materie de alchimie cunosc, căci am văzut eu însumi"[2]. În sfârşit, în jurul lânii, al cărei simbol sub formă de bijuterie atârnă de lanţul de la gâtul cavalerului, apare deviza: „*Pretium non vile laboris*", adică: „Faceţi linişte înlăuntrul vostru, oglindiţi-vă în adevărul meu exterior şi interior căci sunt aur divin şi defel vulgar, cremenea şi oţelul fac să scapere scântei care, strânse în mănunchiuri, sunt aurul metalic al lanţului pe care-l aveţi înaintea ochilor"[3].

Atributul cel mai remarcabil este, fără doar şi poate, magnificul colan, care a stârnit tot atâta curiozitate câtă admiraţie. Este un lanţ făcut din opt elemente de aur masiv, purtând fiecare câte două pietre de amnar din oţel. De aceea e de presupus că el poate produce scântei, cel puţin în mod simbolic. Acestor opt elemente li se adaugă alte două, care atârnă de colier şi pe care se află semnul ordinului, o medalie învelită în Lâna de Aur, din fir de aur, cu deviza menţionată mai sus (*Pretium non vile laboris*). Fictuld reaminteşte că tablele legii lui Zoroastru erau purtate în acelaşi fel.

---

[1] *Ibid.*, pp. 265-269. În *Histoire des Ordres militaires ou des Chevaliers*, „nouv. éd. tirée de l'abbé GIUSTINIANI" etc., t. IV, Amsterdam, 1721, se poate citi, la p. 37, că literele care alcătuiesc numele lui Iason corespund lunilor în care se culeg fructele (iulie, august, septembrie, octombrie, noiembrie). Pe de altă parte, această lucrare confirmă, la p. 43, ceea ce spune FICTULD despre mantii. De consultat şi *La Toison d'Or* de Kervyn DE LETTENHOVE, Bruxelles, 1907.

[2] *Aureum Vellus*, pp. 259 *sq.*

[3] *Ibid.*, p. 278.

Lâna care atârnă de lanț simbolizează cartea confecționată din piei de berbec sau, în reprezentarea anticilor, sulul pe care se înscrie în culoarea aurului, printre alte științe înalte, arta chrisopeei[1]. Fictuld nu aminteşte aici că lanțul de aur în general e un simbol cunoscut al hermetismului, fapt de care romantismul german, la celălalt capăt al secolului, va şti să-şi amintească: imaginea apare de mai multe ori la Novalis, în *Heinrich von Ofterdingen*, cel mai frumos dintre romanele inițiatice ale acestui curent. În fine, să adăugăm ultimul atribut, steaua purtată pe piept. Cu cele şase colțuri ale sale, această stea reprezintă un simbol alchimic elementar – în ambele sensuri ale termenului –, întrucât în ea se regăsesc cele patru elemente, care pot fi văzute ca unirea apei (triunghiul cu vârful în jos) cu focul (triunghiul cu vârful în sus), celelalte două elemente fiind indicate prin chiar închiderea triunghiurilor. Fictuld nu insistă asupra acestei imagini prea bine cunoscute cititorilor săi şi care nu este specifică Lânii de Aur. El se mulțumeşte să menționeze că ea reprezintă Azoth + Ignis sau adevărată Lână de Aur, adevărată *Signatstern*[2] sau stea scânteietoare.

De ce a ales Filip cel Bun dublul patronaj al Fecioarei Maria şi al apostolului Andrei? Reflecțiile protestantului Fictuld în legătură cu Sfânta Fecioară nu sunt lipsite nici de interes esoteric, nici de pitoresc. Maria, prin genealogia ei prințesă de casă regală, s-a născut ca fiică săracă a lui Ioachim. Tot aşa, materia primă a Marii Opere este ascunsă de ochii ignoranților. Maria avea „un caracter puternic, o constituție sublunară, o fire simplă şi pământească, rece şi umedă, dar în acelaşi timp exista în ea şi un Foc Central înnăscut"[3]. Maria era înzestrată cu un „magnet lunar" care atrăgea înspre ea emanațiile şi exalațiile aştrilor şi ale regiunilor superioare – ceea ce, dacă îl înțelegem pe Fictuld, i-a îngăduit să-l primească pe

---

[1] *Ibid.*, pp. 276 *sq.*

[2] *Ibid.*, p. 282.

[3] *Ibid.*, p. 349: *„...nach göttlichen Eigenschafften, eine starcke Natur, sie war sublunarischer Complexion, irdischer und elementarischer Humeur, jedoch aber auch mit einem angebornen Central-Feuer verknupfft, das da in denen innersten Theilen ihres Leibes verborgen lag."*

copilul Isus. Ea este totodată imaginea matricei pe care o umplu emanaţiile celeste astrale. Simbol al Evei, ea reprezintă apa care se scurge ca izvor în Mara, reprezintă *materia prima*, este imaginea Sulfului sau a sămânţei lunare, a fântânii în care se scaldă Regele, a apei amestecate cu focul, a pământului fertil. Ea mai e şi fântână conţinând foc şi sare, de unde caracterul lunar al însuşirilor sale capabile să dizolve virtuţile solare, să le înnobileze, să le facă perfecte[1]. Cât despre Andrei, el înseamnă, etimologic, „piatră de smarald" şi este prefigurat în Vechiul Testament de Zabulon, fiul patriarhului Iacov. El posedă însuşiri solare şi marţiene ascendente, primeşte emanaţiile venusiene descedente şi simbolizează materia primă care se încorporează materiei obscure, după cum o arată activitatea sa de misionar în Occident (ţinuturile „negre", fiindcă se aflau la Apus). În plus, el a evanghelizat locurile în care s-a dus Iason cu Argonauţii să caute Lâna de Aur (Colhida, Sciţia, Georgia). Faptul că reprezintă culoarea neagră e confirmat de sărbătorirea sa de către cavalerii ordinului în ziua a doua, adică exact cea în care ei îmbracă mantia neagră (Maria este sărbătorită în ziua a treia). Negrul e încărcat de sensuri în teologie, după cum Fictuld a avut ocazia să reamintească în alte lucrări[2].

Alte pagini sunt consacrate în mod mai specific mitului Argonauţilor. Nu vom zăbovi asupra lor, deoarece în ele autorul nu mai vorbeşte despre ordinul cavaleresc, ci se dedă la interpretări

---

[1] *Ibid.*, pp. 345, 350, 352.

[2] *Ibid.*, pp. 353, 356 *sq.*; Paul-Georges SANSONETTI mi-a atras atenţia că X-ul a fost adăugat de Carol Temerarul, însă cu două tulpini de laur „dezrămurite" (desfrunzite) pentru a indica faptul că frecarea lor produce focul (ne gândim aici la focul Sfântului Duh şi la dubla flacără a Dioscurilor). Laurul este atribuit lui Apollo. El sporeşte vitalitatea (idee de forţă vitală universală). Sansonetti mai observă şi faptul că faimosul colan al ordinului rezumă şi reuneşte imagini esenţiale ale mai multor tradiţii: scăpărarea cremenii evocă timpurile străvechi ale războiului focului şi ale primei unelte a omenirii, dar şi pe *Agni* din tradiţia vedică, „scânteile" primordiale (scăpate din „vase") ale Cabalei iudaice, şi ritualul focului din Iranul mazdeist. Lumină ce aminteşte şi de *Xvarnah*, sau lumină a gloriei (cf. Henry CORBIN, *En Islam iranien*, Paris, Gallimard, 1971, t. II, p. 156), ideea de Xvarnah fiind ea însăşi legată organic de cea a unei cavalerii grupate în jurul filiaţiei deţinătorilor săi – de unde o corelaţie aproape evidentă între „Xvarnah" şi „Graal".

hermetizante ale mitologiei. Astfel, Phrixos reprezintă sulful solar, iar Helle mercurul lunar, aceşti doi copii fiind născuţi la Teba, care simbolizează elementele superioare. Mama lor Nephele (lunară) fiind incapabilă să păstreze ce-i dăduse Athamas (solar), cei doi părăsesc regiunea lor superioară şi, călare pe berbecul înaripat, coboară ca o ploaie de aur pe pământul Colhidei. Tesalia, de unde pleacă Iason, simbolizează „marele lucru unic" de care vorbeşte *Tabula Smaragdina* (*The S-Salia*, pulbere sau sulf solar, viaţă de foc şi de iubire), iar Colhida simbolizează părţile fixe, incombustibile, care trebuie să fie „separate" pentru a elibera subtilul (Lâna)[1]. Un lung pasaj intercalat în această expunere e consacrat textului din *Tabula Smaragdina*[2]. Alte pagini sunt pur teozofice, ca de pildă când vine vorba de Lucifer, fiu al Aurorei şi fost mare suveran al corurilor celeste, făcut dintr-o substanţă arzătoare care trece prin tot şi care, fiind în parte aceeaşi ca a originarului Adam, a putut să-l contamineze pe acesta[3]. De remarcat în treacăt – detaliu interesant, căci suntem în 1749 – că Fictuld îi evocă pe „Rozicrucienii de Aur" în legătură cu Hermes şi cu Argonauţii[4]. Nouă ani mai târziu apar în acelaşi timp *Fables égyptiennes et grecques dévoilées* şi *Dictionnaire mytho-hermétique* ale benedictinului Dom Antoine-Joseph Pernety, care nu mai vorbeşte de cavalerie, dar care oferă, cu aceste două lucrări, în trei volume, o adevărată *summa* a reflecţiilor hermetizante aplicate la „fabulele antice"[5].

---

[1] *Aureum Vellus*, pp. 309-319, 325.

[2] *Ibid.*, pp. 320-343.

[3] *Ibid.*, pp. 318 *sq.*

[4] *Ibid.*, p. 341, aluzie la *„die goldenen Rosen-Creutzer"*.

[5] *Dicţionarul mito-hermetic* a fost reeditat de mai mult ori (cf. în special reproducerea ediţiei originale, Milano, Archè, 1969. Reed., tot în facsimil, a *Fabulelor egiptene...* după ediţia din 1786, la Paris, La Table d'Émeraude, 1982, precedată de o introducere de Sylvain MATTON, cf. *supra*, n. 5 de la p. 225). Despre Dom Pernety, a se consulta în special Micheline MEILLASSOUX-SALMON, *Dom Antoine Pernety (1716-1796), Contribution à l'histoire des mouvements religieux en France au siècle des Lumières*, teză de ciclul al treilea, Université de Paris IV, 1978 (o versiune mai completă a acestei lucrări se găseşte la biblioteca Secţiei a V-a de la École pratique des hautes études, la Sorbona). (Teza din 1978 despre Dom Pernety a fost publicată: cf. Micheline MEILLASSOUX-LE CERF, *Dom*

ÎNALTE GRADE CAVALEREŞTI ÎN FRANCMASONERIE

La vremea când apare cartea lui Fictuld, francmasoneria speculativă există deja de 32 de ani şi în acel moment se îmbogăţeşte cu „grade înalte". În mare parte, acestea sunt „cavalereşti", deoarece în Europa ea tinde în acea epocă să se considere ca o succesoare a ordinelor cavalereşti medievale. Se ştie că, în mod fundamental, francmasoneria se bazează pe trei grade (ucenic, companion, maestru), care constituie aşa-numita masonerie „albastră", în timp ce gradele superioare, proprii unui anumit număr de Rituri, constituie ceea ce s-a convenit să se numească masoneria „scoţiană" sau „scoţianismul". Evident, în secolul al XVIII-lea, gradele înalte[1], al căror număr variază în funcţie de Rituri, sunt cele care permit introducerea unor titluri cavalereşti legate de simbolica esoterică a Iluminismului teozofizant*. Rapida evoluţie a scoţianismului înspre acest imaginar cavaleresc nu are nimic surprinzător dacă

Pernety et les Illuminés d'Avignon. Suivi de la transcription intégrale de la Sainte Parole, Milano-Paris, Archè Edidit, 1992.) Cf. şi Mandé PERROTEAU, *Dom A.-J. Pernety (1716-1796), itinéraire intellectuel et spirituel*, teză de ciclul al treilea, Université de Paris IV, 1976.

[1] Cf. lucrarea rămasă clasică a lui Gustav Adolph SCHIFFMANN, *Die Entstehung der Rittergrade in Frankreich in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, Leipzig, 1882. Şi, recent: James Fairbain SMITH, „The Rise of the Écossais Degrees", in *Proceedings of the Chapter of Research of the Grand Chapter of Royal Arch Masons of the State of Ohio*, vol. IX, Ohio, Otterbein, 1965; Adolf HAMBERGER, *Organisationsformen, Rituale, Lehren und magische Thematik der Frei-Maurerei und freimaurerartigen Bünde im deutschen Sprachraum Mitteleuropas*, 3 vol. + 1 vol. de bibliografie, Eigenverlag, 1971-1973-1974, şapirografiate (Hamberger este profesor la Universitatea din Giessen). Lucrări utilizate în excelenta monografie a lui Karl R.H. FRICK (cf. *supra*, n. 4 de la p. 222).

* Despre gradele cavalereşti în francmasonerie, cf. şi recentele lucrări ale lui Pierre MOLLIER, „Imaginaire chevaleresque et Franc-Maçonnerie au XVIII^e siècle", pp. 2-19 (nr. 97-98, ianuarie 1994), 128-138 (nr. 99, iulie 1994), 208-223 (nr. 100, octombrie 1994), in *Renaissance traditionnelle*, Clichy, Éd. Renaissance traditionnelle. A se consulta şi: Peter PARTNER, *The Knights Templar and their Myth*, Oxford, University Press, 1981, reed. 1987; ed. revăzută: Rochester (Vermont), Destiny Books, 1990.

observăm că un ordin de multă vreme defunct, încărcat de istorie şi de mister, a făcut deja să curgă multă cerneală în secolul anterior.

Este vorba de Ordinul Templului. Oare de ce tocmai el e cel care, foarte repede, îi intrigă şi-i preocupă pe masoni? Probabil fiindcă este mai uşor să te prevalezi de un ordin mort de mult timp sau să te declari a-i fi succesor; dovezile contrare vor lipsi aproape întotdeauna. Lucrarea *Traités concernant l'histoire de France*, de Pierre Dupuy, publicată în 1654 şi considerată drept document de bază despre Ordinul Templului, a fost reeditată de multe ori, îndeosebi în 1751, semn al succesului său mai înainte chiar ca Rosa şi Hund să introducă în masoneria germană legenda templieră[1]. Conform acesteia, o obedienţă masonică (Stricta Observanţă Templieră, întemeiată de baronul Karl von Hund în 1764, dar practic ceva mai veche, sub forma sa numită Capitolul din Clermont) ar fi moştenitoarea Cavalerilor Ordinului Templului şi singura deţinătoare a filiaţiei sale autentice. Ritualurile şi Instrucţiunile S.O.T. dezvoltă pe întrecute această temă, propagând-o astfel în afara lojilor. Cea mai veche versiune pe care o cunoaştem a acestei legende templiere este o Instrucţiune masonică datând din 1760. Intitulată *De la Maçonnerie parmi les chrétiens*, ea arată că primii „masoni" creştini au fost Boethius, Symnachus, Ausonius, urmaţi de canonicii de la Sfântul Mormânt şi, firește, Templierii[2]. Deja în 1675, deci cu 42 de ani înaintea naşterii masoneriei speculative, părintele Louis

---

[1] Acestui titlu trebuie să i se adauge: GURTLER, *Historia Templariorum observationibus ecclesiasticis aucta* (1691) şi SCHOONEBECK, *Histoire de tous les Ordres militaires ou de Chevalerie et des Ordres religieux* (1699-1700). Pentru alte titluri – şi ele au fost numeroase în legătură cu acest subiect al Ordinului Templului –, cf. René LE FORESTIER, *La Franc-Maçonnerie templière et occultiste aux XVIII^e^ et XIX^e^ siècles*, Paris, Aubier-Nauwelaerts, 1969, pp. 75 *sq.* şi, mai ales, Georg KLOSS, *Bibliographie der Freimaurerei*, Frankfurt, 1844, pp. 155-163; reed. în facsimil, Graz, Akademischer Druck- und Verlagsanstalt, 1970. A se consulta şi frumoasele capitole: *a)* ale cărţii lui Jean TOURNIAC, *Vie et perspectives de la Franc-Maçonnerie traditionnelle*, Paris, Dervy, 1978 (ed. nouă), „La Chevalerie d'Occident", pp. 255-285; *b)* ale cărţii lui Henry CORBIN, *Temple et contemplation*, Paris, Flammarion, 1980, cap. VI-IX.

[2] Cf. un bun rezumat în LE FORESTIER, *op. cit.*, pp. 68 *sq.*, şi SCHIFFMANN, *op. cit.*, care a reprodus textul pp. 178-190.

Maimbourg, în a sa *Histoire des Croisades*, de mai multe ori editată şi tradusă, vorbeşte de Societatea Francmasonilor, „despre care se crede că s-a înfiinţat cu prilejul cuceririi Ţării Sfinte". Pe de altă parte, un document de curând descoperit menţionează un Capitol de Cavaleri într-o lojă masonică engleză în 1710, deci cu 7 ani înaintea naşterii masoneriei speculative. Acest ordin, creat de nişte francezi, este mai mult libertin decât religios, dar se intitulează totuşi Ordin Cavaleresc şi are în fruntea sa un Mare Maestru. În fine, Ramsay, celebru datorită faimosului său discurs masonic din 1738 consacrat originilor Societăţii, evocă Ordinele Cavalereşti, vorbind de „Strămoşii noştri, Cruciaţii", ale căror secrete şi semne figurative „amintesc fie de o parte oarecare a Ştiinţei noastre, fie de o virtute morală, fie de un mister al Credinţei"[1].

Introducerea legendei templiere în masonerie se însoţeşte cu o a doua legendă, zisă iacobită, pe care Hund s-a grăbit s-o lege de prima. Ficţiunea iacobită constă în a face din suveranul Stuart detronat reprezentantul actual al Ordinului Templului, adică „Superiorul Necunoscut" al S.O.T.[2] Hund găseşte un teren prielnic

[1] Referitor la discursul lui Ramsay, cf. G.A. SCHIFFMANN, *Andreas Michael Ramsay, eine Studie zur Geschichte der Freimaurerei*, Leipzig, 1878, care reproduce acest discurs însoţindu-l cu o traducere germană. Acest text al lui SCHIFFMANN a fost reprodus în facsimil şi legat într-un acelaşi volum cu textul aceluiaşi autor menţionat *supra*, n. 1 de la p. 232, precum şi cu studiul lui Heinrich LACHMANN, *Geschichte und Gebräuche der maurerischen Hochgrade und Hochgrad-Systeme*, Brunswick, 1866; volumul care comportă aceste trei reproduceri în facsimil se intitulează *Hochgrade der Freimaurerei*, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1974. Referire la documentul din 1710: M.C. JACOB, „An unpublished Record of a Masonic Lodge in England", in *Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte*, ed. de Ernst Benz şi H.G. Schoeps, t. XXII, 1970. Jacob a găsit printre documentele „panteistului" John TOLAND un manuscris intitulat *Extrait des Registres du Chapitre général des Chevaliers de la Jubilation* (1710) – citat de FRICK, *op. cit.*, p. 232.

[2] Catolicul Carol I Stuart fusese executat în 1649 din ordinul lui Cromwell. În 1660, dinastia Stuart a revenit pe tron prin persoana lui Carol al II-lea, căruia i-a urmat, începând din 1685, Iacob al II-lea. Politica francofilă a acestui rege catolic l-a incitat pe împărat să susţină, împotriva lui, pretenţiile lui Wilhelm de Nassau Orania la tronul englez. În 1688, Wilhelm [al III-lea] l-a alungat pe Iacob al II-lea, care s-a stabilit la castelul din Saint-Germain-en-Laye. Cu sprijinul lui Ludovic al

adoptării acestei duble ficțiuni în faptul că, înaintea S.O.T. create de el însuși, existase, între 1758 și 1764, un Rit numit Capitolul din Clermont (ilustrat de numele lui Lernay, Prinzen și Rosa), al cărui al patrulea grad este cel de Cavaler de Saint-André-du-Chardon, iar al cincilea cel de Cavaler al lui Dumnezeu și al Templului său, ambele dezvoltând o simbolică având o dublă orientare: cea a Templului lui Solomon și cea a alchimiei tradiționale[1]. Instrucțiunile acestui Rit spun că în Templul din Ierusalim s-au regăsit principiile Artei Regale (alchimice). Masoneria scoțiană hermetizantă pare să fi luat naștere cu Capitolul din Clermont, primul, poate, care a realizat combinarea acestor trei teme care sunt Cavalería, Templul lui Solomon și alchimia. El este și matricea pornind de la care Hund poate să-și dezvolte și să-și impună propriul Rit, S.O.T.

Cel de-al șaselea grad al S.O.T. se împarte în trei categorii distincte de cavaleri[2]. Aceștia adoptă în plus un *nom de guerre*, întotdeauna precedat de „*Eques a...*" (exemple: *Eques a Victoria, Eques a Pelicano, Eques ab Eremo*). Jean Baptiste Willermoz (*Eques ab Eremo*), înainte de a crea Ritul Scoțian Rectificat, pe urmele S.O.T. și în concurență cu ea, a deținut în ordinul Maestrului său, Martines de Pasqually, adică la Aleșii-Cohen, un grad de Cavaler de Orient (în clasa a treia a acestui sistem). Prin intermediul lojei sale lyoneze, Perfecta Prietenie, el s-a familiarizat și cu un Capitol de grade înalte, incluzându-le îndeosebi pe cele de Cavaler Templier Mare Ales și Cavaler Rozicrucian, care nu au deloc pretenția vreunei legături cu Ordinul Templului, ci exprimă doar cea mai obișnuită legendă masonică, aceea care se referă la

---

XIV-lea, Iacob al II-lea a putut să debarce în 1689 pe coasta irlandeză, dar în cele din urmă inițiativa sa a dat greș; fiul său, Iacob al III-lea, a debarcat la rândul său în 1715 pe coasta scoțiană, însă și tentativa sa a eșuat. Fiul acestuia, Charles Edward (1720-1788) a încercat încă o restaurație în Scoția, în 1745, dar a eșuat și el, iar după aceea a trăit în Franța.

[1] Cf. René LE FORESTIER, *op. cit.*, pp. 85 *sq.*

[2] Ca și în cazul C.B.C.S. (cf. *infra*, referitor la n. 1 de la p. 237). Gradele S.O.T. erau: gradul întâi: Ucenic-Companion-Maestru; gradul al doilea: Scoțian Verde-Cavaler al Acvilei Rozicruciene; gradul al treilea: Scoțian Roșu (?)-Scutier Novice-Cavaler (diferite clase).

Templul lui Solomon. În sfârşit, Willermoz a făcut parte din Marea Lojă a Maeştrilor Regulari din Lyon, creată în 1760, Rit comportând opt grade, dintre care cele trei mai înalte sunt Mare Arhitect, Cavaler de Orient, şi al optulea, Mare Maestru Scoţian Cavaler al Spadei şi Rozicrucian. În 1763, el întemeiază, împreună cu fratele său, Capitolul Cavalerilor Acvilei Negre, societate foarte închisă, cu o simbolică de pronunţată coloratură alchimică[1], şi influenţată de Fraţii cu reşedinţa la Metz. Într-adevăr, fraţii Willermoz cunosc bine Sistemul regional din Metz – Capitolul Sfântului Teodor – care funcţionează la începutul anilor 1760, având drept grad suprem pe acela de Scoţian Rectificat al Sfântului Martin (după numele cavalerului roman care îşi împărţise mantia cu un sărac) sau de Cavaler Binefăcător al Cetăţii Sfinte (adică al Romei)[2]. Acest Capitol include şi un grad de Cavaler Mare Inspector Mare Ales, cu o simbolică de asemeni alchimică – „Cavaler" însemnând practic, în acest context, „alchimist"[3]. Preluând apoi cuvântul o dată cu crearea propriului său Rit (faimosul Rit sau Regim Scoţian Rectificat) în anii 1770, Willermoz înţelege din acel moment prin „Cetate Sfântă" Ierusalimul, sau Palestina. Datorită acestui mare reformator lyonez, mult mai mult decât datorită Sistemului din Metz, gradul de C.B.C.S. (siglă devenită sinonimă cu Ritul Scoţian Rectificat) va rămâne celebru.

Poate că nu s-a subliniat îndeajuns faptul că „C.B.C.S." îi îngăduie lui Willermoz să-i evoce pe Templieri fără a-i menţiona în mod lămurit, în momentul în care, înaintea conventului de la Wilhelmsbad (1782), mai are încă îndoieli asupra interesului pe care referirea la ordinul lui Jacques de Molay ar putea să-l prezinte pentru noul Rit pe care e pe cale să-l înfiinţeze. Oricum, el abandonează această referinţă în cadrul conventului şi, concomitent, determină abandonarea sa de către întreaga S.O.T., care nu-şi va mai reveni de pe urma acestei amputări şi, la scurtă vreme,

[1] *Ibid.*, p. 279.
[2] *Ibid.*, p. 433.
[3] *Ibid.*, pp. 325 *sq.*

va sucomba. Sistemul din Lyon, dimpotrivă, va ieşi întărit, supravieţuind cu bine până în ziua de azi. Idealul şi simbolica lui răspund astfel mai bine cerinţelor profunde ale imaginarului cavaleresc, atât de prezent în mentalul colectiv, încât a avut de timpuriu tendinţa să devină atemporal: Cetatea Sfântă a Sistemului din Lyon nu este Roma, ci Ierusalimul; Templul său este nu cel al lui Jacques de Molay, ci acela al lui Solomon.

De altfel, să reamintim că sistemul tripartit al cavalerilor, comun Strictei Obedienţe Templiere şi Ritului Scoţian Rectificat, nu datorează nimic Ordinului Templului; el constă doar în a distinge între *milites* (gentilomi din naştere sau purtători ai crucii lui Saint-Louis), *clerici* (preoţi catolici sau pastori) şi *equites cives* (magistraţi, negustori, burghezi[1]). Să reamintim de asemenea că deasupra gradului de C.B.C.S. mai există unul, foarte secret, împărţit în două clase: cea a Cavalerilor Consacraţi şi cea a Cavalerilor Mari Consacraţi[2]. Ordinul Interior, adică gradele de Scutier Novice şi de C.B.C.S., pretinde a fi continuatorul tradiţiei „Fraţilor din Orient" (Constantinopol, 1090!)[3].

S.O.T., R.S.R. şi alte Rituri menţionate mai sus nu sunt singurele care comportă grade cavalereşti. Să ne limităm la doar câteva exemple. Foarte frumosul şi foarte creştinul Rit Suedez are un Maestru Scoţian numit Cavaler al Orientului şi al Templului. Un Rit Scoţian Filozofic, fondat în 1776 de Boileau şi de inspiraţie rozicruciană, comportă un grad de Cavaler al Acvilei Negre[4]. Ar fi fost suprinzător ca *les Philalèthes*, conduşi de neobositul Savalette de Lange, să se lipsească de o referinţă similară: Capitolul lor de Cavaleri ai Prietenilor Reuniţi este constituit din clasa a şasea, a Cavalerilor de Orient, a şaptea, a Cavalerilor Rozicrucieni, şi a opta, a Cavalerilor Templului[5]. Dar rozicrucienii înşişi, adică membrii Ordinului Rozei-Cruci de Aur, obedienţă larg răspândită în ţările

[1] *Ibid.*, p. 423, şi FRICK, *op. cit.*, p. 563.
[2] În germană: *„Schule der Ritter des grossen Gelübdes"*.
[3] *Ibid.*, p. 561.
[4] *Ibid.*, p. 505.
[5] *Ibid.*, p. 575.

germanice între anii 1770 şi 1780, nu cunosc nici un grad cavaleresc, poate fiindcă în cazul lor alchimia şi hermetismul sunt atât de evidente şi ocupă un loc atât de esenţial, încât nu se simte nevoia recurgerii la intermedierea unei referinţe la un ideal. Oricum, partea magicului şi a practicii pare să prevaleze la ei asupra celei atribuite idealului; drept compensare, pesemne, ordinul hermetic care îi urmează, în 1786, celui al Rozei-Cruci de Aur, în momentul în care acesta dispare oficial de pe scenă[1], îşi acordă grade cavalereşti. E vorba de Sistemul Cavalerilor Crucii Trinităţii (*Equites a Cruce Trinitatis*), întemeiat de Assum şi al cărui Mare Maestru este Karl von Hessen-Darmstadt (1749-1823). El se transformă foarte repede în Ordin al Cavalerilor şi Fraţilor Luminii – numiţi şi, denumirea e mai cunoscută: Fraţii Iniţiaţi ai Asiei –, creaţie sau re-creaţie datorată lui Ecker-und-Eckhoffen[2].

De asemenea, în 1805 este certificată o lojă de grade înalte zisă Cavalerii Crucii şi formată mai ales din nobili; ea comportă un Ordin Interior, denumit Ordinul Templului şi, conform istoriei oficiale a acestei loji, un oarecare Mathieu Radix de Chevillon ar fi recrutat din rândul unor înalte grade masonice, în timpul Revoluţiei, câţiva Fraţi meniţi a face parte din Ordinul Templului – cel al lui Jacques de Molay! Nou exemplu, cu mult după S.O.T., al unei voinţe de lega istoria masoneriei de cea a Ordinului Templierilor.

Legenda templieră din secolul al XVIII-lea eşuează deoarece absenţa unor referinţe istorice întemeiate – existenţa unei „filiaţii" – îşi găseşte excelente compensaţii în arsenalul mitologico-hermetic de care această epocă nu duce lipsă. Din acel moment, cavalería masonică se bazează mai degrabă pe simbolica Templului simbolic de reconstruit, sau pe o imagerie mitologico-hermetică, sau, în egală măsură, şi pe una şi pe cealaltă. Or, am văzut că această imagerie îşi găseşte de timpuriu scenariile de care are nevoie, printre altele

[1] A dispărut când Frederic-Wilhelm al II-lea i-a urmat lui Frederic al II-lea, căci în acel moment conducătorii săi îşi atinseseră scopul; Iluminismul aflându-se pe tron şi la guvernare, nu mai aveau nevoie de un ordin destinat să servească proiectelor lor ambiţioase.

[2] *Ibid.*, pp. 454, 457, 465, 475, 488.

sub forma unei legende vestite şi încă de demult însufleţitoare: cea a lui Iason şi a Argonauţilor. În secolul Luminilor, tipul de mit care înlocuieşte în mod avantajos ficţiuni şubrede, precum cea templieră sau cea iacobită, e aşadar mai degrabă cel al Lânii de Aur, făcut cavaleresc de circumstanţă, fapt la care, de altfel, se pretează cu uşurinţă. Dacă el nu apare deloc în mod explicit în Riturile masonice propriu-zise, e uneori prezent în acea paramasonerie pe care o constituie Roza-Cruce de Aur şi alte ordine asemănătoare. În această privinţă, unul dintre primele texte, şi totodată unul dintre cele mai semnificative, este un manuscris datând din 1761, păstrat în arhivele de la Dégh, în Ungaria. El tratează despre istoria veche a francmasoneriei, pe care o prezintă într-o versiune rozicruciană: masonii ar fi descendenţii Templierilor şi ei înşişi ar purcede din Societatea Argonauţilor care se duseseră să caute Lâna de Aur în Colhida[1]! Pe de altă parte, Ritul Academia Adevăraţilor Masoni (1766) are, ca al patrulea grad, un Cavaler al Irisului, ca al cincilea un Cavaler al Argonauţilor şi ca al şaselea un Cavaler al Lânii de Aur. Cu începere din acest moment, „*Aureum Vellus*" tinde să devină unul dintre simbolurile rozicrucianismului din secolul al XVIII-lea şi ale lojilor atrase de tradiţiile de tip hermesian[2].

Ne putem întreba de ce tocmai mitul Lânii de Aur este recuperat în secolul al XVIII-lea, ca paradigmă a căutării iniţiatice, şi nu, mai degrabă, Graalul. Să fie pentru că în acea epocă există tendinţa de a uita Evul Mediu, şi aceasta în pofida resurgenţei cavalereşti? Mai curând, dat fiind că Biblia e Cartea Occidentului, este firesc ca Templul lui Solomon, care deţine un loc atât de important în Vechiul Testament şi care e mereu de reconstruit, să fie simbolul fundamental al masoneriei, cu atât mai mult cu cât aceasta îşi are originile în istoria breslelor de constructori. Ordinul prestigios al cărui ultim Mare Maestru a fost Jacques de Molay şi

---

[1] *Ibid.*, p. 78, după WOLFSTIEG, *Bibliographie der Frei-Maurerei* (nr. 47, 598).

[2] Pentru Ritul Suedez, cf. în plus LE FORESTIER, *op. cit.*, pp. 877 *sq.* G. KLOSS, *op. cit.*, cf. *supra*, n. 1 de la p. 233, semnalează, la p. 157, nr. 2195, existenţa unei *Historia de la insigne Orden del Teyson de Oro*, de Julian DE PIREDO Y SALAZAR, Madrid, 1788, 3 vol.

care poartă chiar numele edificiului solomonian (Templul) nu poate nicidecum să dispară din memoria creştină. Şi dacă, în secolul Luminilor, se uită de Graalul medieval, e fiindcă interesul se îndreaptă mai cu seamă spre mitologii, dintre care cea greacă face lesne obiectul unor interpretări hermetizante şi alchimice.

Fireşte, literatura epocii (roman, dramă, epopee) profită de entuziasmul pentru „cavaleresc", istoric (Ordinul Templului) sau iniţiatic (Lâna de Aur), dar, spre deosebire de ceea ce se întâmplă în cazul literaturii hermetice şi al masoneriei, o face urmând căi contradictorii şi dezordonate.

ASPECTE ALE LITERATURII CAVALEREŞTI ÎN GERMANIA

În mod de bună seamă mai precis şi mai variat decât o pot face gradele cavalereşti, prin forţa lucrurilor limitate la câteva trăsături schematice, literatura exploatează imaginea cavalerului şi decorurile sale. Autorii recurg bucuros la lucrări specializate, ca acelea ale lui Rixner sau ale contemporanului La Curne de Sainte-Palaye[1]. Când, în ultimele trei decenii ale secolului, se face simţită nevoia de a găsi în trecutul naţional german câteva surse de inspiraţie care să permită desprinderea de influenţa literară a străinătăţii, cavalería începe să strălucească în mii de reflexe literare. Herder le cere autorilor să se inspire din epoca lui Carol cel Mare, să exploreze literatura menestrelilor şi a cavalerilor (*Von Aehnlichkeit der mittleren englischen und deutschen Dichtkunst*, 1777[2]). Revendicare ce corespunde unei duble renaşteri: cea a baladei populare, o dată cu Gottfried August Bürger (*Lenore*, 1774), şi cea a idealului

[1] Deşi nu e cazul să i se exagereze influenţa. În legătură cu această chestiune şi cu ceea ce urmează, a se consulta excelenta teză de doctorat de Stat a lui Gonthier-Louis FINK, *Naissance et apogée du conte merveilleux en Allemagne (1740-1800)*, Paris, Les Belles Lettres, 1966. În cea mai mare parte, analiza din următoarele vreo 5 pagini este împrumutată din această lucrare.

[2] *Werke*, II, p. 103 (ed. Suphan).

cavaleresc, o dată cu R.E. Raspe care, încă de la 1765, le recomandă germanilor să reînvie „romanţurile cavalereşti", căci ele oglindesc o imagine autentică a trecutului. Îndemnul lui Raspe, căruia i se adaugă cele ale lui Percy şi Ossian, suscită marea şi subita renaştere medievală a cărei revărsare literară poartă pe crestele valurilor sale cavalerul, precum şi fantoma, devenită gotică; amândouă aceste figuri, o dată resuscitate, se instalează într-un peisaj romantic de care povestirea, populară sau artistică, se va înconjura la rândul ei. Am văzut ce a avut de câştigat masoneria de pe urma acestei regăsiri. Fenomenul îmbracă forme foarte diferite, căci în literatură trei direcţii destul de divergente îşi împart spaţiul imaginar al cavalerului: *a)* exaltarea viteazului şi valorosului cavaler războinic; *b)* banalizarea sau „anostizarea" sa (rococo); *c)* mesajul, sau parcursul, iniţiatic.

De primul aspect, cel al mişcării *Sturm und Drang*, se leagă drama lui Goethe, scrisă cu puţin timp înainte de *Werther*, *Götz von Berlichingen* (1774), al cărei subiect a fost împrumutat din memoriile unui cavaler franconian din secolul al XVI-lea. Goethe face din el un Bayard[1] german, drept, loial, curajos, care place imediat tineretului revoltat şi patriot, contemporan cu autorul. În mod asemănător, dramele cavalereşti ale lui Joseph August von Törring (*Kaspar der Thorringer*, 1779, şi mai ales *Agnes Bernauer*, 1780) exaltă sentimentul naţional, slăvind vitejia şi spiritul de dreptate al cavalerului[2]. De aspectul rococo, atât de deosebit de primul, ţin în special câteva opere ale lui Wieland, nu într-atât cea care glorifică idealul moral al cavalerului (*Geron der Adlige*, 1776) cât *Oberon* (1780), povestire în versuri, între romanul de aventuri şi feeria shakespeariană. Oberon este geniul tutelar şi justiţiar în cartea omonimă, însă nu el e cavalerul al cărui nume dă

[1] Pierre Terrail, senior de Bayard (1476-1524), cavaler francez care s-a remarcat prin actele sale de bravură în timpul războaielor franco-spaniole pentru supremaţia în Italia şi a fost supranumit *Cavalerul fără frică şi fără prihană* (n. trad.).

[2] Cf. Otto BRAHM, „Das deutsche Ritterdrama des 18. Jahrhunderts", in *Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker*, t. XL, Strasbourg, 1880.

titlul cărții. Cel din vremea lui Carol cel Mare este tânărul Huon, duce de Bordeaux, care se pricepe să elibereze fecioarele ținute în prizonierat de uriașul Argoulaffre, să zboare în ajutorul unui sarazin atacat de un leu, și să nu-și datoreze izbânzile nici zânelor, nici șireteniei. Dar *Oberon* rămâne apropiat mai ales de opera barocă, lirismul său fiind unul cu totul muzical. Într-adevăr, Wieland nu urmărește să reabiliteze cavaleria din Evul Mediu, nu dă dovadă de admirația pe care Goethe, Herder sau Raspe o exprimau în legătură cu vitejiile atribuite acelei epoci din istoria noastră. Nu doar cu *Oberon*, ci și cu *Der Neue Amadis*, titlu istoricește evocator, Wieland parodiază luptele, masacrele și vitejiile lui Amadís de Gaula[1].

Banalizării rococo îi corespunde moralismul multor opere, cel puțin aparținând genului dramatic sau celui epic. În romanul propriu-zis apare mai puțin frecvent idealul eroului fără frică și fără prihană, de aceea cavalerul nu prea mai are ce face cu armura și scutul său. Dorinței cititorului de a se cufunda într-o lume romanescă a victoriilor și a încercărilor morale îi corespunde o interiorizare a cavalerului, cu care astfel cititorul se identifică mai lesne. Dar în același timp se produce un decalaj între decor sau costum și acțiune, întrucât realismul decorurilor medievale și cavalerești nu mai subzistă decât ca butaforie, doar pentru a sublinia intriga și a da credibilitate lecțiilor de morală de care e avid cititorul. Până și legendele lui L.L. Wächter, care semnează Veit Weber, par sobre pe lângă *Amadís*-ul original. Turnirul, mai puțin crud și mai sportiv decât masacrele, ocupă în aceste opere un loc mai important decât avusese odinioară; faptele de arme încetează adesea a mai fi atributul esențial al cavaleríei, indiferent că e vorba de autori atât de diferiți precum Christian Heinrich Spiess, C.A. Seidel sau J.A. Gleich. Avem de-a face mai ales cu justițiari, cu apărători ai celor oprimați și obidiți. Ch.H. Spiess și Ch.A. Vulpius își condamnă chiar cavalerii să fie veșnic rătăcitori după moarte, fiindcă au făcut prea mult uz de arme! Se visează mai puțin la bătălii, cât la dreptate sau la pace, virtutea a detronat vitejia pe câmpul de luptă[2].

[1] Cf. FINK, *op. cit.*, pp. 527 *sq.*
[2] *Ibid.*, pp. 527 *sq.*

Asistăm la îmburghezirea cavalerilor din operele multor romancieri de succes, ca de pildă la istoricul J. Möser (*Osnabrückische Geschichte*, 1768; *Patriotische Phantasien*, 1774-1778), care evocă viaţa orăşelelor de provincie germane sub semnul tripticului: cavaler neînfricat, ţărani harnici, burghezi cumsecade. Jumătate din romanele celebrei Christiane Benedicte Eugénie Naubert (de exemplu, *Amalgunde*, 1787; *Hatto*, 1789) sunt romane cavalereşti, şi Möser e cel care i le inspiră[1]. Tonul îl dă aici mai ales L.L. Wächter, *alias* Veit Weber, care, după modelul lui Götz von Berlichingen, face portretul unui cavaler desăvârşit, luptător curajos, apărător al văduvelor şi al orfanilor, dar şi bun tată, bun soţ, întruchipare a idealului de *pater familias* care triumfă în aceeaşi epocă pe scena dramei burgheze. Wächter a lăsat şi un volum de *Sagen der Vorzeit* (1787-1798), sau „Legende de demult", care nu sunt lipsite de interes. Există la el, ca şi la doamna Naubert, o fărâmă de rousseauism, prin aceea că ei pun în opoziţie castelul sau cătunul solitar al virtuosului cavaler cu palatul princiar care adăposteşte o morală îndoielnică. În timp ce La Curne de Sainte-Palaye le reproşase cavalerilor de altădată dispreţul lor faţă de cultură, aceşti romancieri au mai degrabă tendinţa să le elogieze simplitatea şi să vorbească despre ei ca despre nişte păzitori ai tradiţiei, opuşi curtenilor. Ca atare, clişeul triumfă; oricare ar fi epoca descrisă, regăsim mereu acelaşi stereotip[2]. Dimensiunea religioasă le lipseşte acestor cavaleri; de aceea, ei reflectă mai mult prezentul decât trecutul şi adesea ceea ce-i caracterizează sunt trăsături ca „patriotismul, xenofobia, anticlericalismul, rousseauismul naiv"[3].

Mai interesante pentru sfera noastră de interes sunt romanele cavalereşti cu caracter iniţiatic. Era inevitabil ca ele să existe, căci

---

[1] Cf. *ibid.*, indicele de nume. Doamna NAUBERT era destul de celebră pentru a i se traduce în franceză unele romane, de pildă cel pe care-l scrisese sub pseudonimul J.N.E. DE BROCK, *Les Chevaliers des Sept Montagnes, ou aventures arrivées dans le XIII^e siècle*, Metz, 1800. Dintre romanele lui SPIESS, menţionat mai sus, a apărut în franceză *Les Chevaliers du Lion*, 1800.

[2] FINK, *op. cit.*, pp. 507 *sq.*, 517.

[3] *Ibid.*, p. 527.

în enorma producție literară a acestei epoci Iluminismul și-a lăsat amprenta în numeroase locuri. Aici, cavalerul a părăsit cuiburile de vultur; îl găsim mai degrabă în inima unor codri deși, ceea ce favorizează intrigile, prieste romanului negru sau gotic, dar și parcursului inițiatic. Fapt semnificativ, cum arma nu mai are prea multă importanță, cavalerul sfârșește prin a fi înlocuit de pelerin. El este pelerin la doamna Naubert (*Wallfahrten*, 1793; *Genoveva*), îl vedem, ici și colo, în drum spre Sfântul Mormânt sau spre Santiago de Compostela, vândut ca sclav, supus la ordalii atât de inițiatice, încât nici nu mai tragem nădejde să-l admirăm remarcându-se prin fapte de arme. Pentru Ch.H. Spiess și J.A. Gleich, Evul Mediu cavaleresc este în primul rând un teritoriu al încercărilor. Dar nu încape îndoială că austriacul J.B. von Alxinger și lituanianul F. Andreae, autori de aventuri cavalerești sub formă de balade și de povești în versuri, sunt autorii la care se găsesc elementele cele mai interesante în acest domeniu.

În *Rino und Jeannette* (1793-1794), de Andreae, cavalerul Rino ne conduce la spiritele elementare și ne face să trecem prin labirinturi forfotind de forțe impenetrabile. Aventurile cavalerului creat de Alxinger, adică ale lui Doolin, din *Doolin von Maynz. Ein Rittergedicht* (1787) și *Bliomberie. Ein Rittergedicht* (1802) – unde vedem cum este invocat Hermes Trismegistul și asistăm la o operație alchimică descrisă cu de-amănuntul –, vădesc o inspirație poetică la fel de bogată și de captivantă ca și cele ale lui Rino. În timp ce la Wieland feeria masca idealul cavaleresc, la cei doi urmași ai săi ea servește la înălțarea cavalerului pe un piedestal. În același timp, aceste povești sunt menite să le slujească drept model cititorilor lor. Andreae face apel la virtuțile războinice ale germanilor față cu Revoluția franceză, opunând Evul Mediu decadenței din epocă și pe cavaler burghezului. La Alxinger, cosmopolitismul biruie patriotismul, eroul său se formează la școala umanismului masonic, iar încercările prin care trece sunt menite să facă din el un om – un „Frate". Ca atare, Bliomberie aparține unei confrerii ai cărei membri urmăresc cu toții același scop. Huon al lui Wieland, personaj de vis, nu era câtuși de puțin

marcat de situaţia sa, însă Doolin şi Bliomberie sunt cu adevărat şi pe deplin cavaleri[1].

Celebra dramă a romanticului Zacharias Werner, *Die Söhne des Thales* (*Fiii Văii*, 1804), este poate cea mai interesantă operă de ficţiune scrisă, în această perioadă, despre Ordinul Templului. Ea nu e, desigur, atât de iniţiatică pe cât au dorit s-o creadă unii dintre cititorii săi, dar conţine aluzii destul de precise la anumite înalte grade masonice din secolul al XVIII-lea, îndeosebi la cele ale Ritului Suedez. De altfel, cariera masonică a lui Werner a făcut ea însăşi obiectul mai multor lucrări. Să amintim, în sfârşit, că în Franţa au apărut mai multe ediţii ale tragediei lui François-Just-Marie Raynouard, *Les Templiers* (1805)[2].

Parodia nu rămâne datoare. Theodor Gottlieb von Hippel e cunoscut mai ales prin bizara sa carte de ficţiune intitulată *Kreuz- und Querzüge des Ritters von A bis Z* (1795), publicată în două volume şi inspirată deopotrivă din *Don Quijote* şi din *Tristram Shandy*. Roman didactic, nu iniţiatic, dar mai cu seamă operă parodică plină de aluzii savuroase la Iluminismul epocii. Această coloratură e anunţată chiar de la prima pagină: „Numele eroului meu este pur şi simplu A.B.C. până la X.Y.Z., al Sfântului Imperiu Roman baron de, în, pe, după, prin şi spre Rosenthal, Cavaler al

---

[1] *Ibid.*, pp. 243-250.

[2] Cf. în special, despre Z. WERNER, teza lui Louis GUINET, *Zacharias Werner et l'ésotérisme maçonnique*, Haga, Mouton et C^ie^, 1962. Despre numeroasele publicaţii referitoare la Templieri, spre sfârşitul secolului: KLOSS, *op. cit., supra*, n. 1 d e la p. 233, pp. 161-163 (referitor la piesele de teatru, cf. în special pp. 300-302). Exact contemporane cu piesa lui WERNER şi cu cea a lui RAYNOUARD sunt două publicaţii din anul 1805, care prelungesc filonul satiric despre care e vorba *infra*, în legătură cu HIPPEL; mi se pare interesant să le menţionez aici, deoarece în fiecare dintre aceste două titluri apare termenul de „Cavaler al Cetăţii Sfinte" sau „de Ierusalim". Pe de o parte, e vorba de romanul anonim *Emmanuel, oder der schwarze Bund der Kreuzfrommen*, apărut şi sub titlul de *Zenamide, oder die Ritter der heiligen Stadt*, Altenburg, 1805, 2 vol. (cf. KLOSS, p. 298, nr. 3986 b), iar pe de alta, de povestirea parodică anonimă care, în pofida titlului său, nu are nimic de-a face cu adevăratul Louis-Claude de Saint-Martin, *Leiden und Schicksale des unbekannten Philosophen Saint-Martin, Ritter des Ordens der wohlthätigen Ritter vom neuen Jerusalem*, Erfurt, 1805.

multor Ordine ale Tristei şi Veselei Figuri"[1]. Aici asistăm la descrierea amănunţită a unor iniţieri în cadrul unui ordin cavaleresc[2]; vedem şi un senior Rosenthal care face să reînvie splendoarea Evului Mediu nu numai purtând veşmintele unui ordin cavaleresc, ci şi punând să se construiască pe domeniul său un mic Ierusalim în care aduce pelerini şi celebrează sărbătorile ordinului său. Modelul după care s-ar putea să se fi inspirat romancierul este un oarecare Weiher, din oraşelul Neustadt de lângă Danzig, care, întors din Ţara Sfântă, îşi construise un Ierusalim artificial[3]. Rosenthal pleacă în călătorie, scutierul său, Michael, seamănă în mod evident cu Sancho Panza şi amândoi îşi joacă bine rolurile, cavalerul năzuind la idealurile cele mai înalte şi la cele mai profunde mistere ale ordinului, scutierul arătându-se mai interesat de succesul practic al acţiunilor lor.

*

Prin intermediul resurgenţelor cavalereşti ale secolului se exprimă o nevoie de a crea sau de a regăsi o sodalitate[4]. Dezamăgiţi de ceea ce le propun filozofia sau Bisericile, unii încearcă să găsească în ordinele de tip masonic mijloacele de realizare a acestei sodalităţi. Se crede că se poate izbuti datorită unor oameni ca Charles Edward Stuart, în care adepţii legendei iacobite şi-au pus speranţa; dar un personaj ca acesta nu putea şi nici nu voia să joace rolul care era aşteptat de la el, iar pe de altă parte „Superiorii

---

[1] HIPPEL, I, 1: *„Der Nahme meines Helden ist kurz und gut: A.B.C. bis X.Y.Z., des heiligen Römischen Reiches Freiherr von, in, auf, nach, durch und zu Rosenthal, Ritter vieler Orden trauriger und fröhlicher Gestalt.“* „Donquijotismul“ cavaleresc sau masonic apare chiar şi înaintea romanului lui HIPPEL: cf. romanul parodic al lui E.A.A. VON GÖCHHAUSEN, *Freimaurerische Wanderungen des weisen Junkers Don Quixotte von Mancha und des grossen Schildknappen, Herrn Sancho Pansa, eine Jahrmarktsposse*, Leipzig, 1787, *„ohne Erlaubnis der Obern“* (citat în KLOSS, *op. cit.*, p. 296, nr. 3959).

[2] HIPPEL, *op. cit.*, II, 150 *sq.*

[3] După Theodor HÖNES, *Hippel, die Persönlichkeit und die Werke*, 1910, p. 72.

[4] Din latinescul *sodalitas* sau *sodalicium*, adică „asociaţie“, „confrerie“, „corporaţie“, „breaslă“; *sodalis* înseamnă „tovarăş“, „camarad“ sau „membru al unei corporaţii“.

Necunoscuți" se dovedesc inexistenți sau ineficienți, când nu sunt pur și simplu șarlatani. Aceste noi decepții fac ca ideea de cavalerie să se interiorizeze din ce în ce mai mult, să devină simbolică și spirituală, concentrându-se asupra imaginii biblice a Templului de reconstruit sau a altor imagini, ca aceea, mito-hermetică, a lui Iason și a Argonauților. În secolul al XIV-lea, Rulman Merswin, conducătorul spiritual al unei comunități cu caracter cavaleresc, vorbea deja de „cavaleri în căutare de cavalerie", expresie ce li se potrivește încă și mai bine oamenilor cu dorință din secolul Luminilor.

Așadar, abia după declinul ordinelor cavalerești miturile și imaginile lor se complexifică și se diversifică, urmând căi hermetizante (alchimia) sau asociative (francmasoneria), ori luând forme literare. Această evoluție se cristalizează în jurul a două moduri de expresie. Pe de o parte, există o hermeneutică permanentă, care se sprijină pe o simbolică deja dată de o tradiție. Astfel, Fictuld se face hermeneutul atributelor ordinului întemeiat de Filip cel Bun, și știm că acest gen de exegeză este destul de răspândit în acel moment; același lucru se poate spune și despre comentariile mito-hermetice ale lui Dom Pernety în legătură cu gesta Lânii de Aur, care țin de o inspirație asemănătoare celei dinainte și relansează în mod indirect chiar mitul cavaleresc. Pe de altă parte, există reactivarea acestuia prin ritual, adică prin gest și cuvânt; aceasta este, de-a lungul întregului secol și chiar după aceea, istoria înaltelor grade masonice. Literatura, când nu se mulțumește să dezvolte teme morale și sentimentale sau să adapteze la moda zilei anumite decoruri medievale, nu e decât cutia de rezonanță a acestei dimensiuni inițiatice.

Cavalería nu a fost poate niciodată atât de eficientă ca în momentul în care a fost marginalizată, adică în momentul în care ordinele sale propriu-zise au încetat să mai aibă mare importanță ca instituții oficiale. Din clipa în care rolul său politic, economic și militar este expulzat în trecut, ea găsește sau își regăsește o anumită spiritualitate, devine un hambar de simboluri, un repertoriu de imagini fondatoare. Și atunci, în plin deșert spiritual al Europei iluministe, ea se prezintă ca un gol pe care *Imago templi* și însuflețitoarea Căutare vin să-l umple dând sens unei tradiții istorice,

remitizând vestigiile unor vremuri apuse. Într-adevăr, de mitic e vorba, căci cavalería n-a fost niciodată cu adevărat o ideologie, şi cu atât mai puţin în epoca avută în vedere decât în Evul Mediu. Or, cum reamintea nu de mult Gilbert Durand, „mitul uneşte, acolo unde ideologia separă".

E vorba deci de un proces evolutiv şi de o interiorizare activă, tipizate de transformarea cavalerului împopoţonat, cu lance şi călare, în atribute ale ordinelor cavalereşti (mantii, colanuri) şi în grade (masoneria zisă scoţiană), care-şi abandonează, ele însele, puţin câte puţin, referinţele istorice, în favoarea unui simbolism. În acelaşi timp însă se păstrează fidelitatea faţă de ceea ce cavalería medievală poate avea în comun cu personaje ca Iason, aşadar cu Cvesta, terestră sau maritimă. Iason e prototipul cavalerului, după cum berbecul e prototipul Graalului. Iason porneşte în căutarea unei Lâni, adică a unei forme lipsite de conţinut, întocmai după cum cavalerii Graalului se pornesc să descopere un mormânt vid. În ambele cazuri avem de-a face cu crearea sau recrearea unui hiero-spaţiu în care e posibilă desfăşurarea imaginalului.

Pentru cel ce se pomeneşte în adâncul unei păduri de simboluri, călăuza e Hermes. El este cel ce a făcut să fie de aur lâna berbecului vorbitor, fiu al lui Poseidon. Şi tot el este cel reprezentat uneori drept „*krioforos*" – „purtător al berbecului" sau ţinând pe umerii săi berbecul. Călărit de Phrixos şi Helle, care vor pogorî ca o ploaie de aur pe pământul Colhidei, acest animal este deci susţinut el însuşi de Hermes. Imaginea lui Phrixos, cavaler al aerului şi fugar, o completează pe cea a lui Iason, cavaler al mării şi cuceritor. Fiecare neocavaler trebuie prin urmare să-şi descopere propria Colhidă, să ştie care Pelias îl trimite într-acolo şi să decidă cu cine să ajungă la destinaţie; să-şi aleagă propria corabie Argo, calul, berbecul, şi să hotărască unde să-i conducă.

IUBIRE ŞI ANDROGINIE LA FRANZ VON BAADER

Că Franz von Baader e cel mai mare teozof german – şi chiar european – din secolul al XIX-lea este un fapt de netăgăduit, în pofida mai multor încercări de a-l prezenta, de câţiva ani încoace, sub aspecte care corespund destul de puţin celor ce constituie specificitatea gândirii sale şi a tradiţiei pe care el o reprezintă[1]. Acest „nou Böhme" – *Boehmius redivivus*, cum l-au numit unii filozofi, şi nu dintre cei minori – nu a dus niciodată lipsă, din fericire, de exegeţi capabili şi doritori să-i facă dreptate în domeniul care-i aparţine[2]. Studii de ansamblu asupra gândirii sale au fost încercate

[1] Tipică în această privinţă mi se pare lucrarea lui Heinz-Jürgen GÖRTZ, *Franz von Baaders anthropologischer Standpunkt*, Freiburg-München, K. Alber, col. „Symposion", nr. 56, 1977. Lucrare interesantă, dar care aşterne un văl pudic asupra aspectului esenţialmente teozofic al gândirii baaderiene. La fel se întâmplă, în ciuda calităţilor ei, şi cu cartea lui Klaus HEMMERLE, *Fr. von Baaders philosophischer Gedanke der Schöpfung*, apărută în aceeaşi colecţie, nr. 13, 1963.

[2] Să amintim doar de: David BAUMGARDT, *Fr. von Baader und die philosophische Romantik*, Halle-Saale, Niemeyer, 1927; Eugène SUSINI, *Franz von Baader et le romantisme mystique*, Paris, J. Vrin, 1942, 3 vol.; şi excelentul studiu al Lidiei Processi XELLA, *La dogmatica speculativa di Fr. von Baader*, Torino, „Filosofia", seria „Domenica Borello" (2), 1975, precum şi *Filosofia erotica*, introducere, traducere şi note de L.P. XELLA, Milano, Rusconi, 1982. Despre Baader, cf. şi recenta lucrare colectivă *Die Philosophie, Theologie und Gnosis Franz von Baaders. Spekulatives Denken zwischen Aufklärung, Restauration und Romantik*, ed. de Peter KOSLOWSKI, Viena, Passagen Verlag, 1993 (seria „Philosophische Theologie" 3).

în mai multe rânduri[1]. În ceea ce mă priveşte, m-am limitat la abordări ale acestei gândiri prin prisma anumitor mari teme care mi se par tot atâtea chei ale edificiului în întregul său: Credinţă şi Cunoaştere, Lumină şi Foc, Sofiologie[2]. Cum pe bună dreptate se consideră că Baader este legat de romantismul german, şi cum acest romantism a făcut din iubire una dintre temele sale de predilecţie, mi se pare interesant să abordez din nou opera baaderiană folosind această altă cale de acces. În plus, discuţia despre androginie la Baader obligă totodată la expunerea concepţiilor sale despre iubire. De unde prilejul unor recitiri şi al unei munci pline de satisfacţii pentru cel ce le întreprinde.

Giese tratase deja din 1919 despre locul androginului în „primul romantism", consacrându-i lui Baader un expozeu sintetic şi binevenit, construit pornind de la câteva exemple semnificative[3]. În 1955, Grassl publica, sub titlul *Despre dragoste, căsătorie şi artă*, texte alese ale teozofului, însoţite de comentarii[4]. Doi ani

---

[1] În afara referinţelor din nota anterioară, a se consulta repertoriul indispensabil şi complet elaborat de L.P. XELLA în legătură cu tot ce a apărut despre el până în 1977: *Baader, rassegna storica degli studi, 1786-1977*, Bologna, Il Mulino, 1977.

[2] „Credinţă şi cunoaştere la Franz von Baader şi în gnoza modernă", cf. *supra*, al treilea studiu din volumul de faţă, pp. 142-167; „Ténèbre, éclair et lumière chez Franz von Baader", in A. FAIVRE, *Philosophie de la Nature. Physique sacrée – Théosophie*, Paris, Albin Michel, 1995; „Âme du Monde et Sophia chez Franz von Baader", pp. 91-133, in *ibid.*

[3] F. GIESE, *Der romantische Charakter*, vol. I, *Die Entwickelung des Androgynenproblems in der Frühromantik*, Langensalza, Wendt & Klauwell, 1919. Cf. în special pp. 281-393. Despre Baader, pp. 359-393.

[4] Hans GRASSL, *Fr. von Baader: Über Liebe, Ehe und Kunst. Aus den Schriften, Briefen und Tagebüchern*, München, Kösel, 1953. Acest studiu („Iubire şi androginie la Franz von Baader") tocmai apăruse în prezenta carte (1986), când a apărut şi o bună lucrare a lui Bernhard SILL, *Androgynie und Geschlechtsdifferenz nach Franz von Baader. Eine anthropologisch-ethische Studie*, Regensburg, Friedrich Pustet, 1986 (vol. 28 din „Studien zur Geschichte der katolischen Moraltheologie"), 498 pp. Într-un prim capitol (pp. 36-136), autorul studiază mitul androginului în general, de la *Banchetul* lui Platon până la curentul böhmean, trecând prin gnoză şi Cabală. Capitolele II şi III (pp. 137-248) studiază acest mit la Baader (cap. II: cum Baader a moştenit această idee şi a reînnoit-o; cap. III: interpretarea antropologică şi etică a acestui mit în filozofia lui Baader.) Al patrulea capitol (pp. 249-334) prezintă trei

mai târziu apărea remarcabila antologie a lui Benz, *Adam, mitul omului originar*[1], însoțită de note introductive și explicative și devenită repede cartea clasică prin excelență pe tema androginului în tradiția teozofică occidentală[2]. Baader e prezentat în această lucrare împreună cu Leon Evreul, J. Böhme, böhmeenii englezi, J.G. Gichtel, G. Arnold, Biblia de la Berleburg, Swedenborg, F.Ch. Œtinger, M. Hahn, J.J. Wirz, C.G. Carus, V. Soloviov și N. Berdiaev. În sfârșit, de curând Lidia Processi Xella a oferit într-o bună traducere italiană textele majore ale lui Baader despre androgin[3], precedate de un lung și inteligent studiu elaborat de ea însăși, cu siguranță și de departe cel mai bun apărut până acum referitor la această chestiune[4]. Voi indica ori de câte ori va fi necesar, în cuprinsul studiului de față, ceea ce acesta îi datorează celui al lui Xella.

Planul se organizează în jurul a cinci mari direcții. Androginia ontologică, adică întemeiată pe principiile divin, natural și uman. Mitul Adamului primordial și al androginiei sale ratate. Consecințele Căderii asupra iubirii umane: dialectici și opoziții pe de o parte, viață de cuplu și filozofii pe de altă parte. În sfârșit, soteriologia și eshatologia, studiate pornind de la noțiunile baaderiene de cunoaștere și de reintegrare.

---

interpretări, în viziunea lui B. Sill, ale androginologiei baaderiene: și anume jungiană, teologică și etică. Paginile 335-498 conțin notele și o substanțială bibliografie.

[1] Ernst BENZ, *Adam, der Mythus vom Urmenschen*, München, O.W. Barth, 1955.

[2] Între timp apăruse, din nefericire sub formă de rezumat, teza lui W. SCHULZE, consacrată mai ales acestei teme la Œtinger, *Das androgyne Ideal und der christliche Glaube* (Diss. Heidelberg), Lahr-Dinglingen, St. Johannis Druckerei, 1940.

[3] Cf. *supra*, n. 2 de la p. 249: *Filosofia erotica.*

[4] Studiul lui L.P. XELLA, pp. 7-79. Traducerea textelor lui Baader referitoare la androgin: pp. 80-669; pp. 671-682, indice. De menționat alte două lucrări interesante în legătură cu subiectul nostru: A. RIEBER, „Sexualität und Liebe in ihrem Zusammenhang mit Schöpfung, Sündenfall und Erlösung bei Franz von Baader", in *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, XIV, 1970, pp. 67-84. Și P. KLUCKHOHN, *Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrhunderts und in der deutschen Romantik*, Tübingen, Niemeyer, 1963. De notat, în fine, mai multe pasaje interesante în: Willi LAMBERT, *Franz von Baaders Philosophie des Gebets (ein Grundriss seines Denkens)*, Innsbruck-Viena-München, Tyrolia Verlag, 1978 (cf. în special pp. 190-203).

ANDROGINIE ONTOLOGICĂ

Principii generale

În cele trei planuri, divin, natural şi uman, teoria baaderiană a Erosului se sprijină pe aceleaşi principii, dinamizate de inserarea lor în scenariul dramei mitice. Înainte de a examina cele trei planuri în contextul lor dramatic, să încercăm să abstragem aceste principii care le subîntind.

Noţiunea de iubire este inseparabilă de cea de triadă, lucru prin care trebuie să se înţeleagă deosebirea care unifică şi unificarea care deosebeşte; ternarul apare şi în legătură cu ura, deoarece ea adună inegalul şi reuneşte egalul. Fără inegalitate originară, nu există iubire; fără egalitate originară, nu există ură[1]. Dar nu în aceasta constă esenţialul, căci Baader nu se opreşte la ternar. Teozofia sa, construită conform unui model esenţialmente cuaternar, regăseşte această structură în erotica sa, în cele trei planuri, şi aici se află cheia pentru ceea ce urmează. Trebuie ştiut că există la toate nivelurile două forţe, una masculină activă, celalată feminină pasivă, fiecare posedând totodată un aspect al celeilalte, de unde o cvadripolaritate. Androginia este astfel întemeiată din punct de vedere ontologic. Când domneşte armonia, colorația[2] feminină

---

[1] *Fermenta Cognitionis V* (1822-1824), II, 360 *sq.*, trad. fr. de E. Susini, Paris, Albin Michel, 1985. În această notă şi în următoarele, mă refer la ediţia operelor complete, *Sämtliche Werke*, ale lui Baader, apărută sub îngrijirea lui Franz Hoffmann (volumele, cu cifre romane, paginaţia, cu cifre arabe) între 1851 şi 1860.

[2] „*Tingieren*" („a vopsi") nu are la J. Böhme (cf. BAADER, XIII, 82) sensul plat pe care îl are în limba franceză, adică faptul de a conferi o culoare superficială sau o aparenţă; la el, acest cuvânt înseamnă o potenţare (*Potenzieren*) spirituală, o însămânţare, şi se situează între spirit şi trup (*Leib*). „*Tingieren*" (*ibid.*, 82, n.) este introducerea unei forme vitale (*Lebensgestalt*) a unei fiinţe într-un alt mod de existenţă, prin deschiderea unei *Tinctur* care este ascunsă în acea fiinţă. *Tinctur* e deci imaginea spirituală vie între fiinţa doar ideală şi fiinţa reală; ea poate fi celestă, terestră sau infernală. În contextul prezentului studiu, vom vedea că ea corespunde aspectelor masculin şi feminin existente în fiecare fiinţă umană („colorație" evită folosirea termenului „sex", care nu e decât transpunerea fiziologică a „colorației" după cădere).

pasivă, blândă, umedă (acest adjectiv trebuind să fie înțeles, firește, în sens metaforic), se deschide în mod spontan acțiunii forței expansive, pentru a o apuca și a fi apucată de ea, în timp ce coloratia masculină activă se manifestă ca o ieșire din sine care caută o interioritate în care să se stabilească. Raportul lor se instaurează într-o urcare și o coborâre reciprocă, pe care Baader le numește *ascensus-descensus* și care trebuie înțelese ca mișcare în repaus și repaus în mișcare. Coloratia feminină o temperează pe cea masculină, primește de la ea căldură, cea masculină e susținută de cea feminină. Există patru puteri generatoare în acest sistem erotico-androgin, întrucât fiecare dintre cele două coloratii conține în potență ceva din natura celeilalte; blânda coloratie feminină caută în aspra coloratie masculină blândețea care îi corespunde pentru a o atâța, a o face să iasă din latența ei, astfel încât, combinându-se cu femininul în masculin, ea să înmoaie duritatea acestuia și să-l împiedice să devină foc distrugător. La fel și invers, aspra coloratie masculină caută în blândețea feminină asprimea care îi corespunde, pentru a o constrânge să iasă din pasivitate, să dea formă la ceea ce încă nu are formă, să împiedice această „apă" să rămână stătută, să se degradeze. Se poate spune atunci că femininul se unește cu femininul din masculin, iar masculinul se unește cu masculinul din feminin[1].

Imaginarul baaderian, foarte spațial – dar geometria sa nu se înțelege decât organic –, este populat de figuri care vin să completeze această structură cuaternară și care se concentrează în câteva noțiuni cheie, ca acelea de subordonare, centru și periferie. Dragostea nu există decât în libertate; pentru a se exercita, ea însăși are nevoie de subordonare și de coordonare, orice ar crede cei pentru care a sluji nu e deloc o acțiune eliberatoare[2]. Orice uniune

---

[1] L.P. XELLA, *Filosofia erotica*, *op. cit.*, pp. 21 *sq.* S-ar putea stabili o apropiere între acest punct de vedere și cele ale lui C.G. Jung (teoria *animus-anima*, de exemplu); L.P. XELLA (*ibid.*, p. 22, n. 19 a.b.c.) face o apropiere și cu cele ale lui R. LAING (*Intervista sul folle e il saggio*, a cura di V. Caretti, Bari, Laterza, 1979, în special pp. 144-154).

[2] L.P. XELLA, *op. cit.*, p. 21.

se realizează printr-o supunere: e important pentru ambii termeni să fie diferiți, așa cum stau lucrurile în cazul unui acord muzical. Ca atare există o deosebire între a sta unul în fața celuilalt sau unul sub celălalt[1]. Și dacă, fiind eu însumi dedesubt, vreau să mă înalț, trebuie să trec prin medierea liberei mele autoînjosiri și să-l recunosc pe celălalt drept superiorul meu[2]. Baader folosește adesea cuvântul „centru" pentru a califica elementul superior, mai ales când e vorba de relațiile făpturii cu Dumnezeu – adică ale periferiei cu centrul. Când periferia este umplută de centru asta nu înseamnă că acesta este „golit", deoarece creația, care nu trebuie confundată cu o autoevoluție a lui Dumnezeu, nu este un proces de epuizare a Creatorului. În planul uman sau animal, corpul (periferie) este pleromă a capului (centru). În 1837 Baader îl citează în legătură cu această chestiune pe Nieuwentijdt, pentru care corpul poate fi considerat ca o desfășurare a capului; capul însă nu este creator al corpului, de vreme ce ambele se dezvoltă concomitent în embrion. Tot așa, ar fi greșit să ne imaginăm un element activ, masculin și imobil, situat exclusiv în centru, și un element reactiv, feminin și mobil, situat exclusiv la periferie; într-adevăr – și acest punct este crucial pentru a înțelege gândirea teozofului –, expansiunea periferiei are loc în același timp cu deschiderea centrului, astfel încât în stare normală, adică de armonie creatoare, există androginie[3].

Se vede raportul cu cele două forțe evocate mai sus, dat fiind că „centrarea", concentrarea, este inseparabilă de „ieșire" sau de faptul creării unei periferii (centrarea, spune Baader, e însoțită de ex-centrare). Aceasta este, în planul lumii divine, identitatea dintre *logos endetos* și *logos ekdetos* sau, dacă preferați, dintre Fiu și

[1] *Über erotische Philosophie*, 1828, IV, 165 *sq.*

[2] *Über den biblischen Begriff von Geist und Wasser*, 1829, X, 3.

[3] *Über den paulinischen Begriff des Versehenseins des Menschen im Namen Jesu*, 1837, IV, 353. Bernard NIEUWENTIJDT (1654-1718), matematician olandez, cartezian, adversar al lui Leibniz în privința calculului infinitezimal, autor al lucrării *Het Regt Gebruik der Wereld Beschouwingen*, Amsterdam, 1717; *L'Existence de Dieu démontrée par les merveilles de la Nature*, Paris, 1725.

Sophia (ea este Fecioară, oglindă, ochi), un bun exemplu al identității dintre activ și reactiv în toate procesele vieții. „Vechii teologi și mistici", scrie Baader în 1831, într-un text consacrat noțiunii de timp, echivalează pe bună dreptate reactivul cu femininul (profetul spune că femeia va înconjura bărbatul), deoarece femininul reprezintă ceva ce nu are prin sine însuși valoare, ceva ce nu este încă nimic atunci când e lăsat de unul singur, însă care, ca o oglindă, conduce în sine imaginea. Orice înfiripare a unei idei înăuntrul nostru poate convinge de justețea acestei legi a identității sau a simultaneității unei intrări și a unei ieșiri: gândul începe cu o privire (*Anschauen*) și se termină cu o contemplare (*Anschaulichkeit*) sau Idea, aceasta amintind femeia sau Fecioara care înconjoară bărbatul, a cărui imagine sau strălucire este ea[1].

Mai multe texte, printre care un curs de dogmatică speculativă (1838), insistă asupra celui de-al treilea termen inseparabil de acest cuplaj. Între concentrarea interioară și ex-centrarea exterioară, care sunt „ascunse" – de exemplu, între „adâncurile" microfizic și astrofizic –, există o „adevărată înălțime" sau „mediu" (intermediar) având rolul de a le deschide pe amândouă pentru a le aduce la lumină. Drept urmare, spune Baader, se poate vorbi de androgin ca uniune a celor două semi-cauzalități într-un fond sau „mediu" pozitiv, care le unește, le deschide și le dezvăluie. Și teozoful reamintește aici importanța celor „două prime forme naturale" (*Naturgestalten*) la Jacob Böhme. E vorba de forma concentrantă, înglobantă, acră (*herb*), și de forma deschizătoare, amară (*bitter*); prima coboară, a doua urcă. Inițial, ele nu au un mediu, un temei (*Grund*) pozitiv, căci în cosmogonia böhmeană amândouă au apărut dinăuntrul unui mediu negativ, „centrul de angoasă"[2], astfel că, în loc să se afirme și să se armonizeze, ele se neagă reciproc, epuizându-se într-o necontenită urcare-coborâre lipsită de lege interioară, de măsură, cum se poate constata încă și în prezent la creaturile

[1] *Elementarbegriffe über die Zeit*, 1831-1832, XIV, 141 *sq.*

[2] Cf. „Ténèbre, éclair et lumière chez Franz von Baader" (menționată *supra*, n. 2 de la p. 250).

inteligente sau neinteligente. După cum o piatră aşezată pe sol nu are decât aparenţa repausului, deoarece gravitaţia nu creează uniunea, tot aşa inima noastră e grea, meschină, adusă la disperare când nu găseşte prin ce să se înalţe, şi orgolioasă (*hochfahrend*), când, în exaltarea ei, nu găseşte limită care să o centreze.

Baader evocă în legătură cu această chestiune Focul şi Apa; dacă Focul reprezintă ceea ce se înalţă, el nu subzistă fără alimentare, adică fără un „spirit apos descendent" care se uneşte cu el pentru a le îngădui amândurora să-şi găsească sprijinul, corpul, locul (el apropie aici în mod sugestiv cuvintele *Bestand, Leib, beleiben, bleiben*). Pentru a se realiza, hrana are tot atâta nevoie de foame pe câtă nevoie are foamea de hrană. În acelaşi chip are femeia nevoie de bărbat. Cu toate acestea, prima reuniune a celor două principii, negativă, trebuie să fie urmată de o a doua sau adevărată întemeiere (*Gründung*), pozitivă. În această privinţă, teologii ar face bine, în opinia lui Baader, să facă o distincţe mai clară între simpla natură creată, imediată, a făpturii (de pildă, natura pe care o are această făptură când vine pe lume) şi înrudirea divină pe care ea o dobândeşte printr-o a doua naştere, care-i îngăduie să devină odraslă a lui Dumnezeu. Făptura nu este în mod instantaneu bună şi perfectă, aceste două calităţi aşteaptă să fie „fixate", consolidate[1]. Simbolul care face să se înţeleagă cel mai bine această fixare şi această consolidare pozitive este prezentat în *Fermenta Cognitionis* ca fiind cel al lui Mercur, deoarece el ţine seamă de „natura androgină a Spiritului"; el traduce identitatea dintre „conţinut" şi „formă" sau mai degrabă identitatea principiului care se manifestă în ele. Prin „conţinut" trebuie să se înţeleagă aici factorul feminin, ceea ce furnizează învelişul, elementul intensiv, tendinţa de a fi umplut; prin „formă" trebuie să se înţeleagă factorul masculin, ceea ce furnizează sufletul, elementul extensiv, tendinţa de a umple. Primul factor este reprezentat în mod tradiţional prin ∪, iar cel de-al doilea prin ○; uniunea lor (ideea de uniune reprezentată printr-o cruce) dă cheia semnului alchimic al lui

[1] *Vorlesungen über spekulative Dogmatik*, 1838, IX, 213-219.

Mercur: ☿. Spiritul, după cum a constatat Hegel, este într-adevăr viață, centru, mediu[1].

În planul divin

Dar aceste scheme, aceste structuri sunt inseparabile de o istorie – și mai întâi de o metaistorie. Totul începe, evident, cu acel *Ungrund* căruia Jacob Böhme i-a scrutat misterul. La început era dorința pasivă a divinității, înțeleasă ca potențialitate androgină de a fi umplută, fecundată. Ceea ce caracterizează cauzalitatea divină ca Tată nu e atât faptul de a fi fără cauză, cât acela de a fi nefondată, adică lipsită încă de temeiul în care să-și reverse activitatea proprie, pentru a se bucura apoi de repausul sabatic despre care vorbește întâia carte a Facerii. Prin urmare, la origine există un *Ungrund*; ca orice situație inițială, el reprezintă potențialitatea și labilitatea figurii înseși ale cărei contururi precise trebuie să fie determinate și care trebuie făcută să treacă de la potență la act[2]. Jacob Böhme nu vorbește niciodată de androginie a *Ungrund*-ului; Baader însă evocă cele două aspecte complementare, de oglindă și de voință, ambele fără început înăuntrul acestui *Ungrund*, întocmai cum Toma d'Aquino distinge în Tată *Sapientia ingenita* (ca *genitrix*) și *Sapientia genita* (fiul virgin, *Jungfrauensohn*). Tatăl etern, prin unirea potenței sale (*Potenz*) ignice veșnice și severe cu potența sa luminoasă blândă (Sophia), își generează Fiul[3]. Tată, Mamă și Fiu sunt potențele în care se produce *Verselbständigung*, adevărata individuare sau cucerire a autenticei *Selbstheit* – identitatea Sinelui la toate nivelurile.

Cel care este numit Ființa-Tată, Persoana Întâi, e deja rezultatul unei distincții sau al voinței de a se genera în Fiu. Fiul era potențial, a-l genera înseamnă a face să acționeze împreună potențialitatea colorației feminine și potența naturii masculine; înseamnă a hrăni

[1] *Fermenta Cognitionis II*, 1822-1824, II, 325 *sq.* Se poate spune astfel că faptul de a simți, de a percepe (*empfinden*), care ține de intenție, de conținut, se opune în mod polar contemplării (*Schauen*), care ține de extensie, de formă.

[2] Cf. L.P. XELLA, *op. cit.*, p. 34.

[3] *Vorlesungen über spekulative Dogmatik*, 1838, IX, 213-219.

pofta de mâncare, a întreține hrana, a da sens și consistență dorinței; înseamnă a sili instabila dualitate să prindă rădăcini și capete formă într-un ternar[1]. Regăsim pe acest plan divin *descensus*-ul, sau primul moment dialectic al intrării, în cursul căruia se umple matricea, și *ascensus*-ul, momentul ieșirii Fiului. Proces care, se știe, are loc neîncetat. Ceea ce Böhme și teozofii care-l urmează văd în *Ungrund* este deci mai ales sursa unui divin feminin pasiv și a unui apetit masculin activ, care se suscită unul pe celălalt, la fel cum, am văzut, hrana (femeia) suscită foamea (bărbatul), iar foamea caută hrana. Această dialectică a dorinței pune *Ungrund*-ul într-o stare de continuă inflamabilitate, evocată în Biblie sub forma lui *ignis divinus*; cu toate că trebuie să se facă distincție între inflamarea activă, exemplificată în mânia, în Focul Tatălui, și inflamarea pasivă, care înseamnă că matricea ca rădăcină a ființei se mistuie, năzuind să se umple. Chiar și în ziua de azi mai putem vedea cum Natura, în ciuda profundei sale degradări, și-a avut originea în Foc, după cum o demonstrează fenomenele electrice și magnetice[2].

Autogenerarea divină, care tinde spre *Verselbständigung*, este numită de Baader și „centru al Naturii" și este un moment pasiv reprezentat ca un triunghi – figură a principiului feminin al rădăcinii – înscris într-o circumferință[3]. Cum orice naștere e însoțită de un pericol de a nu trece neatins prin focul din Centrul Naturii (pericol calificat adesea de Baader drept *periculum vitae*), nașterea Fiului e însoțită de o potențializare a inflamabilității naturii feminine; această potolire nu e dovada stingerii dorinței-apetit inițiale, ci dovada transformării sale în împlinire și bucurie; matricea își găsește plenitudinea în timp ce Tatăl, văzând o formă dată expansiunii sale, se bucură de tihna sabatică. Fiul, sau actualitatea temeiului, reprezintă raportul corect al Tatălui și al Mamei, al forțelor producătoare[4].

---

[1] L.P. XELLA, *op. cit.*, pp. 33 *sq.* Să reamintim totuși că pentru Böhme Ființa-Tată nu este *Ungrund*-ul, ci Neantul.

[2] *Ibid.*, pp. 35 *sq.*

[3] *Ibid.*, pp. 34 *sq.* și, în special, *Vorlesungen über spekulative Dogmatik* menționate mai sus.

[4] L.P. XELLA, *op. cit.*, p. 36.

Putem plasa aici o imagine reprezentată deseori în textele lui Baader, cea a trei cercuri concentrice, evocată în general prin cuvintele: *pater in filio, filius in matre*. Nu există ființă, spune el după Saint-Martin, care să nu aibă drept îndatorire generarea propriului său tată. Lidia P. Xella lămurește această propoziție părând să se inspire din cuaternarul din concepția lui C.G. Jung; această comentatoare a lui Baader evidențiază implicit o deosebire remarcabilă între Baader și Böhme, știut fiind că pentru acesta din urmă Sophia nu este un al patrulea termen. Este vorba de structura cuaternară androgină și ontologică amintită mai sus; într-adevăr, prin ieșirea Fiului se actualizează coloratia masculină latentă în pasivitatea feminină (se poate spune și că Fiul este format în și de matricea atâțată la activitate). El produce într-adevăr Tatăl, însă în ceea ce-l privește pe acesta aspectul pasiv e cel ce se actualizează aici. Fiul e coloratie feminină pasivă în raport cu Tatăl, dar coloratie masculină activă în raport cu Mama, astfel încât dublul său aspect e mediere, posibilitate de realizare a cuaternității Sinelui, acea *Verselbständigung*. Fiul împiedică Mama să fie o matrice pasivă în raport cu Tatăl, iar pe Tată îl împiedică să se condamne, prin refuzul înjosirii, la imposibilitatea de a-și potoli focul, la automistuire. Ca atare, matricea este indistincție, fără ființă-pentru-sine, fără personalitate proprie, aptă doar să se ofere, în timp ce Tatăl este activ-pasiv, iar Fiul pasiv-activ și, deasupra *Ungrund*-ului, ei se determină, intră și ies necontenit în și din unul într-altul, într-o mișcare dinamică; această determinare este Spiritul, mișcarea sa fiind conținută de Mamă care, din potențialitate matriceală, a devenit loc al procesului de generare, un al patrulea termen (nici creator, nici creat), adică Sophia[1]. Sfântul Bernard, amintește Baader, numește Sfântul Duh „sărutul Tatălui și al Fiului", întrucât cei care se sărută respiră împreună, iar unirea acestor două respirații creează ceva care, la rândul său, acționează asupra lor[2]. Sfântul Bernard mai numește răsuflarea sărut al celui ce respiră. Sărutul e un fel de

[1] *Ibid.*, p. 37.

[2] *Über das zweite Capitel der Genesis*, 1829, VII, 237. Cf. și SAINT-MARTIN, *De l'esprit des choses*, 1800, t. I, p. 205.

Spirit sanctificant care reconstituie triada primitivă[1]. Tatăl şi Fiul sunt activi respirând Spiritul şi pasivi supunându-se acţiunii sale. La fel, focul sărută apa, apa sărută focul, unirea lor este Mercur, adică androginul care le trezeşte din nou pe amândouă[2]. Să remarcăm totuşi că, la Böhme, acest concurs între valorile masculine şi valorile feminine se concepe numai la nivelul manifestării divine şi nu la cel al *Ungrund*-ului; nu există nici cea mai infimă dualitate în Absolutul care este *Ungrund*-ul böhmean – ceea ce Baader, după câte ştiu eu, nu subliniază niciodată.

Pater in filio, filius in matre adaugă aşadar un element suplimentar de androginie aspectului deja androgin sugerat de dubla mişcare; această expresie cheie înseamnă că producătorul este în aceeaşi măsură în produsul său pe cât acesta este în producător, care el însuşi se centralizează producând, se extinde în acelaşi timp în care se apucă, iar aceasta în virtutea principiului amintit mai sus (centrarea e însoţită de ex-centrare)[3]. Iubirea creatoare şi generatoare este întotdeauna deopotrivă paternă şi maternă; prin aspectul său patern ea umple, conferă sau realizează o interioritate, însufleţeşte, corporifică (*beleiben*); prin aspectul său matern ea dă formă sau veşmânt, dezvăluie, revarsă. A spune „*pater in filio*" înseamnă a recunoaşte că Dumnezeu se manifestă prin *genitus*-ul său, aşa cum se manifestă părinţii prin copil. Ca Tată, Dumnezeu vrea să-şi posede *genitus*-ul; ca Mamă, vrea să fie posedat de el, ceea ce explică dubla activitate: a da plenitudine (*Fülle*) şi a da formă sau veşmânt (*Hülle*). Imaginea focului, de pildă cea a unei lămpi de luminat, dă de înţeles acest lucru în mod concret: focul, activitate însufleţitoare, oferă baza sa, elementul său obscur unei activităţi edificatoare şi organizatoare, lumina, care va oculta focul. Trebuie ca acest foc (căldura sau Tatăl) să se oculteze pentru ca manifestarea (lumina, Fiul) să aibă loc. Dar acest proces este

[1] *Speculative Dogmatik*, zweites Heft, 1830, VIII, 293, n. 7 şi 237, n. Cf. şi E. SUSINI, *op. cit.*, t. III, pp. 572 *sq.*

[2] *Über das zweite Capitel der Genesis*, 1829, VII, 237.

[3] *Vorrede zum zweiten Band der philosophischen Schriften und Aufsätze*, 1832, I, 410 *sq.*

făcut cu putință prin prezența unui mediator – în natura noastră elementară, soarele, care centralizează lumina și căldura, la fel cum face Cristos pe un alt plan; acest al treilea termen împiedică o separare anormală (de exemplu faptul de a separa, în viața noastră, creierul – lumină care dă formă – de inima noastră – căldură care umple)[1]. Tatăl își unește deci potența ignică și severă cu potența luminoasă blândă (Sophia, Idea) pentru a-și genera Fiul, a-l „fixa" (*fassen*), a-l dota cu potența severă a Tatălui, învăluindu-l totodată cu potența blândă numită de Sfântul Pavel „Maica veșnică de sus" (dar la Böhme nu Tatăl este cel care „fixează" Fiul, ci Tatăl se „fixează" în Fiu). Această producere a *genitus*-ului nu este emanentă, creaturală, legată de timp, ci imanentă. Dacă s-a înțeles noțiunea de androgin, scrie Baader, nu se va vedea în Tată doar potența (*Potenz*) rodnică, generatoare, care ar fi ca și ruptă de potența receptoare – cea care aduce pe lume; nu se va vedea în el un mascul comparabil cu cel care a rezultat din separarea sexelor, și nu se va șovăi să se vorbească de *genitrix* în legătură cu Dumnezeu, fără ca prin aceasta să se contrazică dogma[2].

Pater in filio, filius in matre exprimă și „legea generală a oricărei manifestări a unui superior în și printr-un inferior", întrucât orice manifestare nu este posibilă decât „datorită unei *ocultări* libere sau forțate a inferiorului în raport cu superiorul"[3]. Mai mult, „orice coordonare este o subordonare reciprocă", „orice subordonare este o ocultare" sau „orice manifestare e condiționată de o ocultare, orice exteriorizare, de o interiorizare"[4] – după cum „orice lumină e condiționată de o umbră, orice dezvăluire, de un secret, orice activitate liberă, de o oprire și o subordonare a unei

---

[1] *Religionsphilosophische Aphorismen*, X, 328-332. Să notăm că pentru Böhme femininul este cel care dă corp sau corporifică, în vreme ce masculinul comunică spiritul, adică focul sufletului, foc obscur care devine lumină. Corpurile se formează pornind de la apă, prin solidificare.

[2] *Über den biblischen Begriff von Geist und Wasser*, 1830, X, 7.

[3] *Sozialphilosophische Aphorismen*, V, 271 (cf. și E. SUSINI, *op. cit.*, t. III, p. 537).

[4] VIII, 76 *sq.* (cf. E. SUSINI, *op. cit.*, t. III, p. 538).

activităţi“[1]. Aceasta înseamnă şi că nici o fiinţă nu poate ajunge la existenţă decât datorită nimicirii unei alte fiinţe, după cum spune Meister Eckart vorbind de Tatăl care se mistuie în Fiu sau de producătorul care se mistuie în produs. Orice producător se aprinde şi, mistuind întunericul, generează lumina. A crea înseamnă mai întâi a face efort pentru a provoca în sine o rezistenţă, apoi a reduce această rezistenţă pentru a se linişti. Focul se înalţă în întuneric şi coboară în lumină, el este „tată“ în măsura în care mistuie întunericul şi „mamă“ în măsura în care se înjoseşte sub formă de lumină. Fiul se manifestă în mamă, iar tatăl în fiu. Şi în acelaşi fel nu există dominaţie fără o servitute sau obedienţă, nu există limbaj fără auz, nu există ştiinţă fără credinţă[2]. În sfârşit, *pater in filio, filius in matre* reaminteşte şi că producătorul se află înăuntrul produsului, astfel că văzându-l pe acesta îl vedem totodată pe celălalt (cine vede Fiul, vede Tatăl); produsul de asemenea se află în producător, căci cine vede Fiul îl vede în Mamă[3].

Sophia este o forţă cuprinzătoare care conferă unităţii Persoanelor divine în distincţia lor, îndeosebi raportului erotic androgin şi dinamic dintre Tată şi Fiu, un element de bucurie, de odihnă sabatică, de cucerire de Sine (*Verselbständigung*). Trecerea de la *Ungrund* la *Begründung*, la întemeiere sau, dacă vreţi, la Fiu ca *Grund*, se petrece când se formează imaginea *Majei*, coloraţie feminină, oglindă originară în care imaginile nu sunt încă decât potenţiale. În această oglină ca matrice, Tatăl îşi caută propria imagine, iar dorinţa Sa (*a visu cupido...*) i se întoarce reflectată ca admiraţie din partea matricei însăşi care, ca divină coloraţie feminină, admiră puterea imaginatoare superioară a divinei coloraţii masculine. *Maja* era oglindă pasivă ca repaus potenţial în Ternarul sfânt, Sophia este oglindă pasivă ca repaus actual şi activ al Ternarului sfânt. *Spiegel*, *speculum*, *miroir*, *mirare*, *ad-miratio*, *miraculum* – şi *Wunder* („miracol“), *bewundern* („a admira“)...

---

[1] V, 286 *sq.* (cf. E. SUSINI, *op. cit.*, t. III, p. 538).

[2] IV, 227 *sq.*; V, 271 (cf. E. SUSINI, *op. cit.*, t. III, p. 538).

[3] *Über den biblischen Begriff von Geist und Wasser*, 1830, X, 10 *sq.*

Acolo unde există admirație există întotdeauna un raport ierarhic între superior și inferior, care garantează unitatea și distincția dintre ceea ce este astfel asociat. Inferiorul, admirând superiorul, iese din propria sa inferioritate, se „înalță" într-un fel; superiorul, oglindindu-se și contemplându-se în inferior, îl înalță pe acesta până la sine, fără însă ca prin aceasta să se coboare la nivelul său. „Superiorul – scrie cu bună dreptate L.P. Xella – este un miracol pentru inferior și inferiorul este o oglindă pentru superior: astfel, ele se întâlnesc fără a se confunda"[1].

Dar noi știm că acest raport este cuaternar, în sensul că masculinul se unește cu masculinul din feminin și femininul se unește cu femininul din masculin. „Puterea masculină expansivă își găsește propriul repaus, propriul contur, mișcând din loc, deschizând coloratia feminină și lăsându-se circumscrisă de ea. Iată de ce cea mai profundă semnificație a raporturilor dintre mișcare și repaus poate fi obținută numai în cuaternitatea divină" – cel de-al patrulea termen, pasiv, neadăugând nimic Treimii, deoarece nici nu creează, nici nu generează; el reflectă doar generarea, le întoarce puterilor generatoare imaginea lor, în care ele pot să se surprindă în unitatea și distincția lor.[2] Divinitatea androgină nu este deci pur și simplu Tată și Mamă, ci Tată-Fiu-Duh, iar procesul de întemeiere nu poate fi decât cuaternar, căci numai cuaternitatea exprimă *Verselbständigung*, adică accesul la Sine și la personalitatea lui Dumnezeu în cele trei Persoane egale și distincte.

Putem considera esențialul celor expuse anterior, în special în ceea ce privește androginia, ca un principiu și un fapt de *limbaj*, despre care limbile actuale n-ar face nicicând decât să depună mărturie pentru cel ce știe să vadă și să audă. Baader vorbește, în legătură cu această chestiune, de raporturile existente între vocale și consoane. L.P. Xella a propus, pentru aceste idei ale teozofului, o interpretare ce pare puternic marcată de gândirea lui C.G. Jung; să prezentăm în rezumat sinteza sa. În primul rând trebuie să interpretăm repausul în matrice ca pe o tăcere care aspiră la sonoritate,

[1] L.P. XELLA, *op. cit.*, pp. 38 *sq.*
[2] Ibid., p. 40.

o cavitate care aşteaptă să fie locuită (*Inwohnung*). Satisfacerea acestei dorinţe se efectuează prin medierea limbajului. Şi în legătură cu vorbirea se poate discuta de cuaternitate androgină, deoarece ea poate să răsune în măsura în care este ascultată şi este ascultată în măsura în care răsună. Ea presupune o sonoritate în acelaşi timp activă şi pasivă, în care se răspândeşte şi care o conţine, o defineşte (ecoul e un fenomen tipic în care se manifestă alcătuirea originară a Naturii). La originea limbajului se află supraabundenţa dorinţei şi totodată ambiguitatea sa: tăcerea este coloraţie feminină care, ca omnipotenţialitate a tuturor sunetelor, doreşte să fie umplută, definită, şi în acest scop aţâţă sonoritatea, coloraţie masculină, ce reprezintă apetitul aflat în căutarea mediului în care să se exprime. Fiecare are nevoie de cealaltă pentru a evita fie mutismul absolut, fie sunetele nearticulate.

În vorbire, care este deci *genitus*, e reprodus raportul androgin al celor două coloraţii cu concursul vocalei şi al consoanei. Vocala, coloraţie masculină, are nevoie de consoană pentru a se exprima, pentru a se articula complet; consoana, coloraţie feminină, are nevoie de vocală pentru a fi exprimată. E limpede că astfel Dumnezeu va fi vocala prin excelenţă care, în supraabundenţa sonorităţii Sale, determinată în cadrul schimbului intim dintre cele Trei Persoane, îngăduie, prin matricea sa naturală eternă, să se dea formă şi expresie consoanei creaţiei. Sophia, nici creată, nici creatoare, reprezintă acest echilibru, acest unison între vocala divină şi consoana creaturală. Verbul introduce în ea aspectul masculin androgin, vorbirea formatoare, seminală, şi un aspect feminin androgin care o aţâţă să reproducă în Natura unită cu vorbirea seminală o sonoritate dătătoare de formă. Sonoritatea semnificantă a Verbului divin se strecoară deci în matrice pentru a deveni semnificat distinct şi, totodată, îi conferă acesteia esenţa, o face să treacă de la tăcere la viaţă, conform principiului din *Tabula Smaragdina* atât de ades amintit de Baader: „*Vis ejus integra est, si conversa fuerit in terram*“[1]. Se va considera prin urmare eternitatea divină ca fiind

[1] L.P. XELLA, *op. cit.*, pp. 42-45.

androgină, liberă acțiune de *descensus-ascensus*, ațâțare și potolire, pătrundere a celor două colorații una în alta și ieșire a uneia din alta – cu un al treilea termen mediator și o totalitate cuaternară.

În planul natural

Natura originară trebuia să reproducă această schemă ontologică și divină. Și ea era androgină, alcătuită fiind dintr-o corporeitate spirituală (*Geistleiblichkeit*) definită de două forțe, una expansivă și alta care o conținea pe aceasta. Colorația feminină pasivă, blândă, umedă (un în-sine, un „interior de sine") se deschidea spontan la acțiunea forței expansive pentru a o apuca și, totodată, a putea fi apucată de ea. În acea stare paradisiacă, colorația masculină activă se manifestă ca un foc aspirând la o ieșire din sine însuși, o căutare a interiorității celeilalte colorații, o înălțare, căci ieșirea și ridicarea preced și condiționează intrarea. Și aici, ca și în planul divin, trebuie să percepem acest proces în termeni de imaginație magică. Nu se înțelege noțiunea de androgin, reamintește Baader, decât dacă se cunoaște semnificația dată de Paracelsus și Böhme „imaginației" și „magiei": pentru ei, imaginația e rădăcina oricărei producții; iubirea, pofta etc. arată limpede că ea este *primus motor creans*[1]. Matricea nediferențiată, sau principiu al naturii, este receptivitate pasivă, „inesențialitate magică", dar, chiar prin aceasta, mamă potențială a tuturor diferențierilor. „Magia", potențialitate a tuturor imaginilor, este apropiată de Baader de noțiunea magnetismului natural, deoarece el consideră matricea capabilă de infinite sciziuni, distincții, diviziuni, în dorința ei de a primi înăuntrul său principiul formei și realitatea tuturor formelor posibile. Ațâțarea activă a imaginației *genitor*-ului – a pricipiului formei – mărește această matrice pentru a putea fi conținut de ea în expansiunea sa

[1] Referitor la „imaginația magică", cf. articolul meu „L'Imagination créatrice, fonction magique et fondement mythique de l'image", pp. 355-390, *Revue d'Allemagne*, Strasbourg, Société d'études allemandes, aprilie-iunie 1981, t. XIII, nr. 2: *Hommages à Eugène Susini*. Articol reluat, cu multe modificări, în volumul II al prezentei lucrări, sub titlul „*Vis imaginativa*".

producătoare, adică pentru a nu se dispersa, pentru a se defini, pentru a reveni apoi la sine în contururile perfecțiunii. Efectuând această întoarcere asupra sa însuși, el a devenit *genitus*, *imago* și, prin asta, *magia*, inesențiala Maja, a căpătat formă, a devenit Sophia sau plenitudine a imaginilor în esențialitatea lor; de aceea Sophia, sau Natura ideală, este locul în care *genitor*-ul și *genitus*-ul se reflectă, se leagă în mod indisolubil, păstrându-și distincția[1].

Pentru a înțelege Natura actuală trebuie să se cunoască nu numai ceea ce învață mitul iudeo-creștin al căderii, adică îndeosebi crearea universului din cauza căderii lui Lucifer (cf. *infra*), ci și mecanismul raporturilor ce unesc orice natură cu Dumnezeu. Astfel, atunci când studiază cuvântul „substanță" (*Substanz*), filozofii au tendința să uite că trebuie să-l ia în sensul său etimologic: „a ține sub", „*Unter-halt*", adică „a întemeia" sau „temei"; ideea e că un producător nu se echilibrează cu produsul său, nu se unește (fără a se confunda) cu el decât pătrunzând adânc, ca mamă, în produsul său, și rămânând totodată deasupra lui, ca tată[2]. Faptul este valabil pentru creatură și pentru Natură. S-a făcut mult caz în legătură cu Spinoza, observă Baader într-un eseu din 1834 consacrat raportului de solidaritate dintre științele religioase și științele naturale, dar, pe urmele sale, s-a interpretat noțiunea de substanță pierzându-se din vedere esențialul, și anume funcția de substanțiere. Trebuie știut că agentul care mă menține și mă întreține se sacrifică în mișcarea sa către mine; în ieșirea sa din el însuși (*Entäusserung*) el se plasează, din dragoste, *sub* mine, coborâre materializantă care îmi dă un sprijin și îmi permite să mă înalț, să exist. Trebuie să se facă distincție între „*amor cadit*" și „*amor descendit*" și, pentru a evita eroarea, trebuie să se completeze corecta noțiune hegeliană de „*Aufhebung der Natur durch die Übernatur*" cu ajutorul noțiunii de *Erhebung* a acestei naturi; în același mod, dacă artistul ajunge să stăpânească materia sa primă, e pentru a o transfigura[3].

---

[1] Cf. L.P. XELLA, *op. cit.*, pp. 19 *sq.*

[2] *Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik*, 1831, IV, 183 *sq.*

[3] *Über den solidären Verband der Religionswissenschaft mit der Naturwissenschaft*, 1834, III, 345.

Ceva mai târziu, într-un curs de dogmatică speculativă, Baader dă o imagine precisă a modului în care concepe raporturile dintre Natură şi Spirit. „Integrarea" sau „dezintegrarea" lor – a se înţelege: separarea lor – sunt succesive şi reciproce. Orice coborâre, liberă sau nu, este dezintegrare şi orice ascensiune este integrare, după cum se constată în cazul coborârii permanente a elementului unu, invizibil şi increat, în Natură, coborâre prin care el se descompune în patru elemente, şi apoi, reurcând, se reintegrează; pământul este ultima treaptă a acestei coborâri dezintegrante pentru el şi, totodată, prima treaptă a reurcării. Coborârea este, la drept vorbind, o excentrare, iar urcarea o concentrare. Există o uniune a celor două când ele ajung să „se aşeze" (*sich ponieren*) graţie unui mediu, un mediator, pozitiv; de aceea o fiinţă căzută în „dezintegrare" nu-şi poate datora restaurarea decât unei fiinţe „integre" care, pentru a coborî spre ea, a se lega de ea, îşi suspendă forma integrităţii şi se sacrifică pentru ea[1]. Prin urmare, dualitatea Natură-Spirit trebuie pusă sub semnul androginiei; este ceea ce, în 1838, în cursul de dogmatică speculativă, Baader exprimă printr-o formulare probabil în mod deliberat inspirată ca stil de Schelling, însă ca pentru a-l corecta pe filozoful identităţii:

> *Întrucât noţiunea de Spirit o exprimă pe cea de libertate a Naturii şi, ca atare, înseamnă contrariul absenţei Naturii* (Naturlosigkeit), *atunci Spiritul absolut trebuie să fie în acelaşi timp Natura absolută. Această noţiune de identitate absolută a Spiritului şi Naturii în Dumnezeu coincide cu cea a identităţii libertăţii şi necesităţii.*[2]

---

[1] *Vorlesungen über speculative Dogmatik*, 1838, IX, 208.

[2] *Ibid.*, p. 218: *„Da der Begriff des Geistes jenen der Naturfreiheit, somit das Gegentheil der Naturlosigkeit aussagt, so muss der absolute Geist zugleich die absolute Natur sein. Dieser Begriff der absoluten Identität des Geistes und der Natur in Gott fällt mit jenem der Identität der Freiheit und Nothwendigkeit zusammen."* În continuare, Baader face aluzie la Edmund BURKE. În legătură cu natura androgină a Spiritului, cf. şi *Vierzig Sätze* (IV), 194 *sq.*

Dar Baader nu observă nicăieri că la Böhme Spiritul absolut (*Ungrund*) nu este Natura, fie ea şi absolută; această noţiune de identitate îi este străină Filozofului Teutonic.

ADAMUL PRIMORDIAL ŞI ANDROGINUL RATAT

Înainte de cădere

Imaginea unui androgin primitiv trebuie să nutrească meditaţiile noastre, căci „fără o lămurire a acestei regiuni obscure a naturii noastre misterele religiei ar rămâne de nepătruns“[1]. Condiţia actuală a omului este ea însăşi capabilă să arunce o oarecare lumină asupra acestei chestiuni, deoarece în fiecare dintre noi, mascul sau femelă, există cele două puteri sexuale, cea ignică şi cea apoasă, una dintre ele biruind-o întotdeauna pe cealaltă la un acelaşi individ, după cum o confirmă mai multe fenomene ale naturii animale şi vegetale[2]. De altfel, e greu de înţeles cum de au rămas teologii atât de indiferenţi faţă de ideea unei androginii primordiale, dat fiind că Maria a procreat fără ajutorul unui bărbat, iar Adam a făcut acelaşi lucru fără femeie[3]. Dacă femeia a fost creată după asemănarea bărbatului, acesta a fost conceput pentru a fi androgin – ceea ce nu era cazul animalelor. Dar primul om nu a fost creat cu adevărat androgin; mai degrabă, el primise misiunea de a deveni androgin stabilind armonia celor două colorații ale sale, cea masculină şi cea feminină[4]. Noţiunea de androginie umană trebuie înţeleasă în funcţie de principiile enunţate mai sus, adică de unirea desăvârşită a cauzei şi a temeiului (*Ursache* şi *Grund*), a *genitor*-ului şi a *genitus*-ului, separarea lor apărând în planul uman ca aceea a bărbatului şi-a femeii, sau ca o actualizare a timpului (Meister

[1] *Fermenta Cognitionis IV*, 1822-1824, II, 382.
[2] *Vorlesungen über speculative Dogmatik*, 1838, IX, 211.
[3] *Ibid.*, 212.
[4] X, 247, n. (cf. E. SUSINI, *op. cit.*, t. III, p. 366).

Eckhart spune că orice temporalitate se naşte şi dăinuie prin separarea Tatălui şi a Fiului)[1]. Înaintea „somnului" din Facerea, 2, 21, deci înaintea separării sexelor, androginia adamică consta în identitatea dintre principiul sau organul procreator şi cel care dă formă[2]. Problema androginiei sau a non-androginiei lui Adam este de a şti dacă repartizarea dublei capacităţi sexuale – nu doar de coloraţie – în doi indivizi, în două corpuri diferite, este primordială sau dacă distincţia prezentată în cartea Facerii este deja secundară, adică precedată de o unire prealabilă într-un singur corp. Pentru Baader, răspunsul nu lasă nici o îndoială: textul mozaic pledează în favoarea celei de-a doua soluţii.

Când Sfântul Pavel spune că în Cristos noi nu mai suntem bărbat şi femeie şi că în El ne regăsim imaginea divină pierdută, asta înseamnă că Adam nu fusese conceput separat de la bun început. Abia mai târziu, după cum spune Sfântul Augustin, primul om a fost creat cu acel *posse mori*, ceea ce Baader preferă să numească *posse mas et fœmina fieri*, care se va actualiza cu „falsa dorinţă" a lui Adam şi cu aspectul nocturn pe care-l va lua[3]. În Adam exista totuşi distincţia celor două coloraţii – şi nu separarea lor sexuală în mascul şi femelă, care n-ar fi devenit exterioară dacă nu s-ar fi produs căderea lui Adam[4]. Necunoaşterea acestei naturi la origine androgine a omului este atât de mare, încât se merge până la a se confunda în genere ivirea Evei din Adam cu diviziunea sexuală consecutivă primei căderi a acestuia; din acest motiv s-a imaginat androginul ca fiind incapabil de reproducere[5].

Spre deosebire de alţi teozofi, ca Johann Georg Gichtel sau Antoinette Bourignon, care nu se zgârceau deloc la detalii în descrierile lor concrete ale androginului (formă exterioară, natură cristalină, impenetrabilitate etc.), Baader dă dovadă aici de prudenţă.

---

[1] *Vorlesungen über speculative Dogmatik*, 1838, IX, 213.

[2] XII, 409 (referitor la *Le Ministère de l'homme-esprit* de SAINT-MARTIN).

[3] *Über den morgendländischen und den abendländischen Katholicismus*, 1840, X, 247.

[4] *Vorlesungen über speculative Dogmatik*, 1838, IX, 221.

[5] *Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik*, 1831, IV, 194 *sq.*

După ştiinţa mea, doar un singur pasaj din *Aforisme de filozofie religioasă*, intitulat tocmai *Despre androgin*, conţine o evocare concretă. În acest text el reaminteşte mai întâi că Eva a dobândit un trup distinct ca urmare a unei separaţii radicale (*Scheidung*), în două părţi, a esenţei sau naturii adamice, şi nu ca urmare a unui act de reproducere de care Adam ar fi fost capabil datorită naturii sale androgine; altfel, Eva ar fi fost şi ea androgină. Tocmai în legătură cu această chestiune furnizează Baader o precizare concretă asupra modului de reproducere a androginului primordial. Reproducerea se efectua, evident, fără ajutorul unor organe sexuale; ea poate fi comparată cu modul în care se hrănea androginul, adică fără organe digestive, fenomen despre care spectacolul naturii vegetale şi uneori al celei animale ne oferă o imagine generală. Când Facerea relatează că omul a văzut că era gol, aceasta înseamnă că lui i s-a făcut ruşine văzându-se de atunci înainte înzestrat cu organe de reproducere şi de alimentare separate. Sfântul Pavel spune că Dumnezeu va considera pântecele în legătură cu hrana terestră; el face distincţie între pântece (*Bauch*) şi corp (*Leib*) în sens nobil. Androginul digera în gură şi procrea în inimă. În momentul căderii, pântecele a coborât brusc şi organele de reproducere s-au deplasat din inimă în pântece. „Femeia – pământul – a coborât", spune Saint-Martin, iar Böhme arată că pământul a căzut din *punctum solis*[1]. Să reamintim că, pentru Böhme, corpul primordial al lui Adam nu comporta organe sexuale; când Adam descoperă sexul, e vorba de un alt corp. Ideea organelor sexuale reunite într-un singur corp, aşa cum o evocă Antoinette Bourignon, este rezultatul unui „böhmeism" foarte departe de Böhme. Acesta s-ar fi cutremurat de oroare.

Aşadar, ca imagine a lui Dumnezeu ar fi trebuit Adam să procreeze. Baader citează, bineînţeles, pasajul care a făcut să curgă multă cerneală, cel din Facerea, 1, 26-27: *„Şi a zis Elohim: Să facem om după chipul şi după asemănarea noastră, ca să stăpânească [...].*

[1] *Über die Androgyne*, X, 295. Referitor la sexualitatea Adamului primordial în viziunea Antoinettei Bourignon, cf. Serge HUTIN, *Les Disciples anglais de Jacob Boehme*, Paris, Denoël, 1960, pp. 27 *sq.*

Şi a făcut Elohim pe om după chipul său; după chipul lui Elohim l-a făcut bărbat şi femeie, şi i-a binecuvântat." Se ştie că aceeaşi schimbare se regăseşte în Facerea, 5, 1-2: „*Când a făcut Dumnezeu pe Adam, l-a făcut după chipul lui Dumnezeu. Bărbat şi femeie a făcut.*" Faptul că în capitolul al doilea este vorba de separare, pentru că „nu era bine" ca aceasta să nu fi avut loc, demonstrează îndeajuns că Adamul dintru început nu putea fi un mascul; altminteri cum ar fi putut el, fără feminitate, să fie „după chipul şi asemănarea" lui Dumnezeu sau chiar să subziste? „Inutil să se spună că textul este interpolat." Cât despre cuvântul „Elohim" pentru a-l desemna pe Creator la plural, Baader precizează că el nu face trimitere la o dualitate sexuală în Dumnezeu[1].

Spre deosebire de animale, Adam a fost creat de Dumnezeu – şi nu la porunca sa, ca în cazul animalelor, care au fost create direct din pământ şi din celelalte elemente şi au apărut imediat ca masculi şi femele, fiecare sex fiind actualizat într-un corp diferit. Scriptura ni-l înfăţişează pe om înălţându-se de la pământ înspre Dumnezeu şi nu, cum vrea Luther, plămădit, ca de un olar, dintr-o bucată de lut[2]. Adam nu fusese creat pentru a fi o făptură terestră, dar a căzut în această stare. Cabaliştii, aminteşte autorul, merg chiar până la a admite existenţa a doi Adami, unul dintâi şi altul de-al doilea. Primul este numit de *Filozofia divină* „o fiinţă divină şi Elohim", un spirit fără corp terestru[3]. El a fost pierdut. Cel de-al doilea era un corp terestru animat de un suflet divin insuflat în el şi care nu provenea de la elemente; acest suflet trebuia să-i servească omului-spirit drept instrument pentru a executa pe pământ opera de creaţie pe care o stricase (*verdorben*) căderea lui Lucifer şi pentru a transforma acest pământ într-un paradis. Iată de ce

---

[1] *Bemerkungen über das zweite Capitel der Genesis*, 1829, VII, 225.

[2] *Vorlesungen über speculative Dogmatik*, 1838, IX, 210.

[3] *Bemerkungen über das zweite Capitel der Genesis*, 1829, VII, 226. Baader nu menţionează decât titlul lucrării lui DUTOIT-MEMBRINI. Este vorba, desigur, de *La Philosophie divine, apliquée aux lumières naturelle, magique, astrale, surnaturelle, céleste et divine, ou aux immuables vérités*, de KELEPH BEN NATHAN (pseudonimul lui DUTOIT-MEMBRINI), s.l., 1793, 3 vol. (titlul vol. III este uşor diferit).

acest Adam celest a fost dus de pe pământul celest pe pământul obscur şi unit cu Adamul terestru pentru a face împreună cu el o singură persoană. Din acel moment Adam a fost spirit-trup-suflet[1]. Şi Jacob Böhme observase că, pentru a putea domina şi restaura natura terestră deja „stricată", Adam trebuia să posede în el însuşi acel pământ, acel *limus terrae*, ca element component al fiinţei sale, şi că îi revenea sarcina să extirpe (*tilgen*) mai întâi din el însuşi infecţia acestui *limus* din care emana o poftă (*Lust*) sau element de ispită a lui Adam[2]. Böhme mai spusese şi că sufletul corpului terestru este după imaginea acestuia, după imaginea lui *spiritus mundi*. Dar corpul spiritual se identifică cu Înţelepciunea: când Adam a pierdut acest corp, aceasta l-a părăsit. La Böhme, această distincţie a planurilor este cât de poate de clară.

Aşadar Adam procrea, dar rămânând virgin. Orice autonomizare sau autoîntemeire autentică se realizează doar prin fuziunea opoziţiilor, de aceea cele două coloraţii adamice nu aveau nicidecum ca scop să-şi actualizeze opoziţia; altfel spus, fiecare dintre ele era obligată să nu devină autonomă, adică trebuia să rămână *selbstlos*, pentru ca fuziunea (*Zusammenschliessen*) lor să se confirme. Non-autonomizarea (*Selbstlosigkeit*) unei coloraţii coincide cu asexualizarea –idee pe care Böhme şi Platon o au în comun. De ce, într-adevăr, se întreabă Baader în *Fermenta Cognitionis*, copilul ne atrage într-atât, de ce trezeşte el în noi amintirea sau dorinţa stării paradisiace a naturii exterioare? Pentru că aceasta încă mai este, faţă de natura superioară divină sau spirituală, ceea ce trebuie să fie, o unealtă fără voinţa de a se manifesta sau o voinţă care nu a devenit încă spirit propriu, autonomizat; noi percepem în inocenţa copilului acea *Selbstlosigkeit* ca asexualizare. Nostalgia adevăratei iubiri dintre bărbat şi femeie, la naturile cele mai nobile, este ea oare altceva decât jelania exprimând regretul acestui paradis pierdut, sau decât durerea acestei rupturi, a acestei vâlvătăi

[1] *Bemerkungen über das zweite Capitel der Genesis*, 1838, IV, 216. Baader citează, în legătură cu această chestiune, *Einleitung in die Bibel*, Strasbourg, 1820, p. 82, şi Oscar KLEIN, *Schöpfung der Welten*, 1823.

[2] *Bemerkungen über das zweite Capitel der Genesis*, 1829, VII, 226 *sq.*

care a pus stăpânire pe natura exterioară? Lucru pe care-l exprimă atât de bine logodnica, în *Cântarea cântărilor*: „O, de mi-ai fi fost tu fratele meu!" Sentimentul de ruşine de care a fost copleşit Adam după somnul său se explică în primul rând prin conştientizarea actualizării unei autonomizări a naturii exterioare. Căci animalul şi spiritul se ruşinează doar de neputinţa lor, nu de putinţa lor; dat fiind că puterea animală va apărea în detrimentul puterii spiritului, omul-spirit se va ruşina. Dezvoltarea diferenţei sexuale, a învăpăierii exterioare a Naturii, va coincide cu cea a otrăvii şi a morţii[1].

Adam avea misiunea de a menţine în sine această stare de androginie pentru a se „fixa" el însuşi ca o imagine a lui Dumnezeu, prin ea însăşi nici mascul, nici femelă. El trebuia neapărat să îndure ispita de a nu efectua această „fixare", deoarece Dumnezeu voia să-l pună la încercare (*bewähren* – trebuia „să corespundă aşteptărilor"). Era necesar ca el să distrugă (*tilgen*) în el însuşi, în mod radical, acel *posse mas et fœmina fieri* (sau *posse animal fieri*) pentru a depăşi cu acelaşi prilej Spiritul Lumii (*Weltgeist*) înăuntrul său şi în afara sa, unică modalitate de a şi-l supune, astfel încât adevărata menire a lui Adam era de a deveni, la capătul acestei încercări, Domnitor, Rege atotputernic al lumii exterioare, deoarece coroana nu se acordă decât învingătorului. Pentru ca *posse* –această potenţialitate – să fie nimicită, trebuia ca ea să fie aţâţată ca atare; aici se află cheia înţelegerii necesarei ispite trimise de Dumnezeu făpturii pentru a o pune la încercare. Prin Rău a fost supus Adam acestei ispite; însă cea la care Lucifer şi cohortele sale fuseseră supuşi anterior nu venea de la Rău, fiindcă acesta încă nu exista, el rezultând doar din eşecul lui Lucifer de a face faţă încercării sale. Este deci limpede, afirmă Baader, că fără noţiunea de androgin conceptul central al religiei, adică acela de imagine a lui Dumnezeu, rămâne neînţeles[2].

Când Dumnezeu l-a creat pe Adam, nu l-a creat singur, ci i-a dat drept ajutor celest pe Idea (Sophia), de asemenea androgină

---

[1] *Fermenta Cognitionis III, IV*, 1822-1824, II, 271 *sq.*, 314 *sq.*

[2] *Bemerkungen...*, 303 *sq.*

(ceea ce, să notăm în treacăt, ea nu este şi la Böhme, pentru care Sophia transcende cu desăvârşire sexele), cu care el trebuia, mai întâi *în interior*, să se comporte ca organ sau imagine a lui Dumnezeu; dacă ar fi executat cum se cuvine acest program, cele două puteri colorante (masculină şi feminină) s-ar fi reunit *în exterior* pentru a constitui androginul, iar *posse mas et fœmina fieri* ar fi fost anihilat în Adam[1]. Mediator între Dumnezeu şi Natură, omul trebuia să-şi proiecteze imaginaţia în Sophia, în divina matrice, pentru a-şi supune Natura şi a i se supune lui Dumnezeu. Activ-masculin faţă de Natură, el era feminin-pasiv faţă de Dumnezeu. „Principiul" este, într-adevăr, masculin, „organul" fiind feminin, astfel încât dacă Natura este organ în raport cu omul, acesta este organ în raport cu Dumnezeu; şi misterul raportului dintre principiu şi organ în Dumnezeu e cel al adevăratei alcătuiri a „Sinelui divin", cum observă în legătură cu această chestiune L.P. Xella. Aşadar în calitate de coloraţie feminină trebuia omul să „imagineze" în mod pasiv „în" Sophia, aţâţând în interiorul acesteia activitatea masculină pe care ea o conţine şi care l-ar fi ajutat pe Adam să se lase umplut de sămânţa divină. Acest fapt ar fi îngăduit mai apoi omului să-şi proiecteze în Natură imaginaţia activă, dar vom vedea că, în loc să realizeze acest program, el, dimpotrivă, a dereglat raporturile[2]. El ar fi trebuit, conform interpretării date de L.P. Xella, să rămână docila consoană, instrumentul care să permită vocalei divine să se exprime în creaţie. În raport cu Natura, rolul său era de a sluji drept vocală care, pronunţată prin intermediul consoanei naturale, ar fi reinstaurat Natura în structura sa normală şi în conivenţa-i cu Dumnezeu, ambele spulberate de păcatul lui Lucifer[3]. Vocala şi consoana îi servesc lui Baader drept imagine paradigmatică: o făptură nu se poate naşte decât într-o natură, spune el, iar o lumină nu se poate manifesta decât pornind de la un foc; lumina preia focul în ea, după cum făptura îşi asumă Natura sau după cum vocala preia consoana şi o

[1] *Vorlesungen über speculative Dogmatik*, 1838, IX, 211 *sq.*, n.
[2] Cf. L.P. XELLA, *op. cit.*, p. 27.
[3] *Ibid.*, p. 45.

dezvăluie. Se înțelege astfel, explică Baader într-un pasaj din *Fermenta Cognitionis*, supliciul tantalic a ceea ce nu se poate manifesta fiindcă nu poate să scape din foc[1]. Să adăugăm că pentru Böhme însă, în interiorul relației dintre om și Sophia, omul este cel care e focul sufletului, iar Sophia este soția, după cum a reamintit Pierre Deghaye.

Căderile omului

Raportul dintre vocală și consoană furnizează și cheia care deschide misterul căderii adamice. L.P. Xella a încercat să arate acest lucru, în ciuda numărului relativ redus al pasajelor pe care Baader le consacră acestei imagini. Se poate spune, în această privință, că păcatul lui Adam, prima sciziune a celor două colorații, a fost comis în primul rând în cuvânt. Biblia povestește cum Natura i-a fost prezentată lui Adam pentru ca el să dea nume animalelor; or, animalitatea reprezenta, ca și bisexualitatea – iar animalele erau deja, în cea mai mare parte, bisexuale –, sciziunea dintre vocală și consoană, pe care Adam avea tocmai misiunea să le unească, să le recompună în Nume. El însă, dimpotrivă, a vrut ca Natura să-i dea Nume, sau, dacă vreți, să se exprime, să se genereze în bisexualitate. *Văzând* bisexualitatea în Natură, Adam ar fi trebuit, pornind de la acest „*mirare*", să simtă dorința de a recompune androginia acestei Naturi scindate din cauza păcatului luciferic; el ar fi trebuit, și ar fi putut, să readucă grație Cuvântului său – adică prin buna impoziție a Numelui –, din regiunea pântecelui în cea a pieptului, factorii de producție. Dar fiindcă a dorit să-i mențină pe aceștia în regiunea inferioară a pântecelui, a bisexualității, s-a condamnat la mutism, limbajul uman și-a pierdut puterea reproducătoare și a fost necesar să se aștepte ca Dumnezeu să rostească un cuvânt și mai răsunător – Christul Isus –pentru a se reda viață întregii creații[2].

---

[1] *Fermenta Cognitionis III*, 1822-1824, II, 254 *sq.*

[2] Cf. L.P. XELLA, *op. cit.*, pp. 45 *sq.*

A vorbi despre impoziția Numelui (Facerea, 2, 19)[1] revine la a cita foarte direct textul mozaic, ceea ce Baader face în mai multe rânduri pentru ansamblul primelor două capitole, și am văzut că unul dintre eseurile sale se intitulează chiar *Observații asupra capitolului al doilea al* Facerii, *îndeosebi în legătură cu raportul dintre sexe instaurat de căderea omului* (1829)[2]. În lumina acestor pagini, în principal, dar colateral și în cea a altor pasaje din opera sa[3], se cuvine acum să studiem interpretarea baaderiană a povestirii mozaice despre cădere[4]. Să reamintim mai întâi, împreună cu teozoful, că nu doar căderea lui Adam, ci și crearea sa au fost precedate de cele ale lui Lucifer[5]. Păcatul prințului îngerilor ne ajută să-l înțelegem pe cel al strămoșului nostru dintâi. Lucifer a comis greșeala de a se opune liberei „evoluții" (*Evolution*) a luminii, a vrut s-o capteze cumva, transformând-o totodată în fulger[6]. Acest eveniment poate fi înțeles dacă ne amintim de următorul principiu, fundamental după părerea lui Baader: A) un element superior își pune dinainte (în afara lui) un auxiliar, pentru a genera, în conjuncție – în „fixare" (*Fassung*) – cu acesta, un produs; B) un element inferior apucă un element superior, în același scop al generării. Or, Lucifer și Adam s-au înșelat în alegerea auxiliarului de producție. Saint-Martin spune că omul și-a „transpus iubirea", că a avut poftă de o bază „joasă"[7]. Imaginația lui Lucifer s-a îndepărtat de mijloc (*Mitte*), sau de imaginea luminii; cea a lui Adam de asemenea, însă în cazul îngerului ea s-a fixat direct în materia întunecată, în

---

[1] „Și Domnul Dumnezeu, care făcuse din pământ toate fiarele câmpului și toate păsările cerului, le aduse la Adam, ca să vadă cum le va numi."

[2] Titlul complet: *Bemerkungen über das zweite Capitel der Genesis, besonders in bezug auf das durch den Fall des Menschen eingetretene Geschlechts-Verhältniss, aus einem Sendschreiben an die Frau Gräfin von Wielhorski, geborene Fürstin Birron con Curland*, Münster, Theissing, 1829 și 1833, VII, 223-240.

[3] Aceste pasaje sunt răzlețe. Să ne amintim că Baader nu a scris decât articole, eseuri sau cursuri.

[4] Am adunat aici, la fel ca și în cazul celorlalte teme și miteme, toate pasajele referitoare la acest subiect pe care le-am găsit în opera sa.

[5] Conform schemei clasice, proprii, practic, tuturor teozofilor occidentali.

[6] *Vorlesungen über speculative Dogmatik*, 1838, IX, 223.

[7] *Bemerkungen über das zweite Capitel der Genesis*, 1829, VII, 235.

centrum naturae (*Selbheit* a lui Adam s-a fixat în terestru, astral, sau exterior). Lucifer s-a revoltat, Adam n-a făcut decât să se abată de la Dumnezeu prin „înjosire". Îngerul şi oastea sa, create dintr-o dată, nu aveau nevoie să se reproducă, de aceea păcatul lor nu a fost proasta întrebuinţare a dorinţei de reproducere – spre deosebire de greşeala adamică. Dumnezeu a creat „pământul" pentru a opri sau a circumscrie incendiul provocat de revolta angelică; aici Baader apropie în mod sugestiv termenii *arrez* („pământ", în ebraică) şi „oprire" [*arrêt*]. Acest pământ a început cu apa, deci cu un prim diluviu menit să stingă incendiul legat sau provocat de orgoliul (*Hoffart*) celui ce tocmai devenise demon[1]; pierzându-şi cea mai frumoasă dintre formele sale, a luat-o pe cea mai oribilă, a devenit mut[2], a fost întemniţat de Dumnezeu în acest „pământ", iar Adam a fost creat pentru a-i fi temnicer.

Observaţiile asupra capitolului al doilea al Facerii pun problema pe care par să o ridice versetele 18 şi 19. În versetul 18 Dumnezeu spune: „Nu e bine să fie omul singur; să-i facem ajutor potrivit pentru el", şi, în mod curios, cuvântul cu care începe versetul 19, în versiunea lui Luther, este „căci": „*Denn als Gott der Herr gemacht hatte...*" („Căci Domnul Dumnezeu care făcuse din pământ toate fiarele [...] le aduse la Adam..."). Altfel spus, faptul că omul a fost pus în faţa naturii animale este cel care a făcut necesar să i se dea o tovarăşă. Aici, textul comportă în mod evident o lacună, în opinia lui Baader, deoarece acest raport de la cauză la efect nu este câtuşi de puţin evident. Textul sugerează aşadar ceva, şi anume că Adam s-a rătăcit în această natură animală pătrunzând în ea prin imaginaţie, plasându-şi în ea propria imagine (*sich verbilden*) şi, în acest scop, luându-şi o formă dublă. Prin urmare, lectura baaderiană a textului ar arăta următoarele: Dumnezeu a spus că nu era bine ca omul să rămână singur şi a vrut să-i facă o tovarăşă asemănătoare lui, *căci*, după ce crease diferite animale şi le adusese la om, acesta se lăsase sedus de natura animală,

[1] *Fermenta Cognitionis IV*, 1822-1824, II, 315 *sq.*

[2] *Bemerkungen über das zweite Capitel der Genesis*, 1829, VII, 238 *sq.*

ceea ce avusese drept consecinţă dezechilibrarea sa – de unde necesitatea de a-l diviza în două părţi, adică de a crea femeia[1].

Pentru a-şi împlini menirea (Facerea, 1, 28) şi a-şi exercita stăpânirea asupra Naturii şi animalelor, Adam nu trebuia să se lase ispitit de aceasta (de *limus terrae*), dar în el exista o posibilitate de a ceda ispitei. Am văzut că ceea ce a fost creat pentru a fi superior trebuie mai întâi să se „fixeze" într-o poziţie de raport ierarhic implicând ea însăşi o tentaţie de derogare de la această lege. Orice tentaţie depăşită fortifică; prezentarea animalelor era o ispită deoarece omul trebuia să le numească, adică să-şi pună în valoare dominaţia asupra lor, să le ia în posesie. În loc de asta, el a imaginat în natura lor, a simţit pofta să se înmulţească cu concursul unui ajutor exterior, pierzând astfel interesul pentru ajutorul său interior („femeia tinereţii sale", cum spune Solomon) sau Sophia.

Primul păcat al lui Adam a constat aşadar în a da o întrebuinţare ilegală facultăţii sale de reproducere, care era paradisiacă şi nu animală. „Femeia tinereţii sale", ca Idea eternă a lui Dumnezeu, nu putea să rămână în Adam, să fie „fixată" de el, să devină substanţialmente creaturală în el, înainte ca el să-şi fi plasat în ea – până la a nu mai face împreună, efectiv, decât un singur trup (*Einleibigkeit*) indisolubil – cele două calităţi, masculină şi feminină, care alcătuiau corpul său adamic. Încă din momentul creării sale, acestea se aflau într-un echilibru corect (*Temperatur*) şi nu aveau în ele însele nici măcar posibilitatea (*posse*) unei dezbinări (Adam însă purta în el potenţialitatea unei corporalizări terestre). Dar sideralul sau elementarul Spirit al Lumii (*Weltgeist, Sternen- oder Elementargeist*) privea concupiscent (*lüsterte*) spre Fecioara celestă din Adam, care a comis greşeala să se lase inflitrat, contaminat (*inqualieren*) de el. Androginul ar fi trebuit să se reproducă după legile Paradisului, prin conjuncţia celor două coloraţii, dar Adam a fost cuprins de pofta unei procreări paradisiace în corpul exterior (în sufletul exterior sau în spiritul sideral). Adam şi-a folosit atunci în mod

[1] *Ibid.*, 226 *sq.* Şi E. SUSINI, *op. cit.*, t. III, pp. 361 *sq.* Vulgata foloseşte şi ea, în acest pasaj, adverbul „*igitur*".

ilegitim coloraţia masculină, care a devenit principiu producător, în loc să rămână limitată la rolul ei de organ. În loc să imagineze pasiv în Sophia pentru a imagina activ în Natură, el a tulburat acest raport. Şi Sophia s-a retras, abandonând coloraţia masculină aţâţată şi condamnată să se mistuie într-o văpaie permanentă. În acest fel coloraţia masculină a degenerat în foc de mânie, iar cele două coloraţii s-au disociat una de cealaltă. Iată de ce Adam a căzut în regiunea temporală, de care e legată separarea sexelor.

Erupţia ignică ar fi luat proporţii şi mai catastrofale pentru Adam dacă Dumnezeu n-ar fi domolit, oprit acest foc mistuitor, desprinzând din Adam una dintre cele două coloraţii, cea feminină sau Eva. Această sciziune a marcat prăbuşirea omului în regiunea temporală şi a fost în acelaşi timp salvarea sa; ea este caracterizată de Baader drept transformarea în „Apă" a coloraţiei feminine adamice contaminate, pe care Dumnezeu a separat-o în plus şi de coloraţia masculină ignică, cele două coloraţii aflându-se de atunci încolo în opoziţie. Apa este cea care a slujit drept element de oprire (cf. *supra*, *„arrez"*), la fel ca după păcatul lui Lucifer; făcând omul „pământ", Dumnezeu a luat o măsură similară celei anterioare pentru a limita încă o dată pagubele[1]. Această separare a fost efectuată de Dumnezeu în cursul a ceea ce Cartea Facerii numeşte „somnul" lui Adam; căci, cufundat în extazul (*Extase*) consecutiv tulburării facultăţilor sale naturale, Adam „a ieşit" din el însuşi, iar această ieşire, precum şi autonomizarea coloraţiei feminine (sau, dacă vreţi, crearea femeii), au îndeplinit în acelaşi timp funcţiile de contramăsuri salvatoare, menite să împiedice o cădere şi mai adâncă în sânul naturii animale. Dacă, dimpotrivă, Adam ar fi rezistat ispitei în faţa animalelor, el şi-ar fi confirmat natura androgină şi, în plus, întreaga natură exterioară ar fi participat la slava sa ca la o binecuvântare[2], deoarece datorită lui ea ar fi ieşit

[1] *Bemerkungen über das zweite Capitel der Genesis*, 1829, VII, 238 *sq.* şi *Fermenta Cognitionis IV*, 1822-1824, II, 315 *sq.*

[2] *Ibid.* (*Bemerkungen [...]* şi *Fermenta [...]*); cf. şi *Über den verderblichen Einfluss [...]*, 1834, III, 301-308 şi *Vorlesungen über speculative Dogmatik*, 1838, IX, 209 *sq.*

din starea de dislocare a celor două puteri generatoare ale sale. S-ar putea spune, împreună cu L.P. Xella şi conform unei lecturi jungiene, că acest păcat originar, prin excelenţă un păcat de imaginaţie erotică, a constat, pentru Adam, în cedarea la ispita de a reduce la un raport de opoziţie dualistă cuaternitatea pe care avusese drept misiune să o restabilească pretutindeni[1]. Rătăcit, de pe urma greşelii sale, în natura animală, abandonat totodată de tovarăşa sa interioară (Sophia), el devenise, înăuntrul fiinţei sale, solitar, ca atare avea nevoie de o altă tovarăşă „în preajma sa" – cum spune textul. „Nu e bine să fie omul singur" e valabil şi pentru Dumnezeu, de unde Sophia... Dar, în cele din urmă, Adam nu e decât cu el însuşi, dat fiind că bărbatul şi femeia sunt două părţi ale unei aceleiaşi entităţi scindate, sau două semi-persoane. Când textul spune că Dumnezeu i-a dat o „tovarăşă" lui Adam, prin acest cuvânt trebuie să se înţeleagă că Dumnezeu i-a dat posibilitatea de a se reproduce fizic. Această tovarăşă este reproducerea[2].

În vreme ce el crezuse că poate să se genereze singur, să-şi afirme propria coloraţie masculină ca unică, Adam (sau mai degrabă coloraţia masculină) a fost deci condamnat la dualitate, la a-şi proiecta sămânţa, la a depinde de exterioritatea coloraţiei feminine pentru a-şi obţine propria imagine. Totuşi, sexualitatea în acest stadiu nu este încă rigiditatea actuală. Separarea sexelor nu înseamnă încă pierderea absolută a inocenţei, ci mai cu seamă posibilitatea de a ceda procesului unei procreări şi al unei alimentări animale[3]. Or, Adam şi Eva i-au cedat, căzând în bestialitate. Aşa cum Apa zăgăzuise spiritul de orgoliu al lui Lucifer, tot aşa femeia, care joacă aici rolul Apei, stăvileşte căderea adamică, în sensul că Ispititorul nu mai are acces direct la interiorul adamic, adică la sufletul ignic; există doar acces indirect, prin intermediul Evei, de unde rolul ambiguu deţinut de EVA care, dacă a putut

[1] L.P. XELLA, *op. cit.*, p. 27.

[2] *Religionsphilosophische Aphorismen*, X, 294 *sq.*; XII, 229, referitor la un text al lui SAINT-MARTIN; *Fermenta Cognitionis IV*, 1822-1824, II, 315 *sq.*

[3] XII, 409, în legătură cu *Le Ministère de l'Homme-Esprit* al lui SAINT-MARTIN.

să-l piardă pe bărbat, trebuia neapărat să devină AVE[1]. Cu ajutorul Evei, bărbatul ar fi trebuit şi ar fi putut să se elibereze de atracţia incestuoasă a lumii (*Weltsucht, Weltlust*). De aceea, în raport cu bărbatul, femeia nu are niciodată decât o funcţie secundară, atât în Rău, cât şi în Bine; de bărbat depinde ca ea să-l zămislească pe Dumnezeu – sau pe diavol. Fiecare femeie păstrează în ea ceva din Sophia (ca ajutor, auxiliar interior al bărbatului), iar Baader numeşte acest ceva „sămânţă feminină". Se poate întrezări aici o aluzie la böhmeanul *semen mulieris* sau germen depus înăuntrul Evei şi care rodeşte înăuntrul Mariei. În stadiul al doilea al ispitei, ispititorul s-a îndreptat mai întâi spre Eva, ca purtătoare a acestei seminţe feminine[2]. Baader a vrut să explice în versuri latine acest paralelism EVA-AVE:

> *EVA et AVE produnt inverse Nomine quam sit,*
> *Femina grande malum, Femina grande bonum,*
> *EVA parens mortem portendit, AVE que salutem*
> *Perdidit EVA homines, quos reparavit AVE*[3] .

În momentul separării mai exista încă posibilitatea unei reunificări, datorită ambiguităţii femeii înseşi care, ca exterioritate, îi reamintea lui Adam păcatul, pierderea interiorităţii. Dar Eva l-a ispitit la exterioritate, atunci când revenirea la androginie mai era încă posibilă deoarece nu exista dislocare definitivă a celor două coloraţii. La acest al doilea nivel omul a păcătuit prin concupiscenţă, prin dorinţa voluptuoasă de a se supune puterii unei forţe care îi era inferioară. Conform interpretării date de L.P. Xella, coloraţia masculină a lui Adam nu a căutat defel în Eva masculinul, adică divinul, amintirea Sophiei, şi încercând să se însoţească direct cu exteriorul feminin – cu natura separată – Adam a negat femininul din el însuşi, închizându-şi pentru totdeauna propriul triunghi, centrul Naturii în care trebuia să pătrundă, să „imagineze"

---

[1] *Fermenta Cognitionis IV*, 1822-1824, II, 315 *sq.*

[2] *Bemerkungen über das zweite Capitel der Genesis*, 1829, VII, 226 *sq.*

[3] *Ibid.*, 231.

divinul. Negată în aspectul său masculin, deci condamnată la pasivitate, Eva s-a făcut inerție care închide matricea, o face sterilă, condamnând masculinul la neputință și condamnându-se pe ea însăși să îndure violența[1]. Acest al doilea stadiu al tentației este cel al pomului; a mânca mărul înseamnă a pătrunde în natura animală în chip și mai complet, căci în momentul primei ispite această pătrundere fusese întrucâtva doar ideală sau magică. „*Vis ejus integra, si conversa in terram...*" E limpede că acest verset din *Tabula Smaragdina* se aplică la rău, ca și la bine. Reconstituirea androginului ar fi fost posibilă dacă perechea adamică ar fi dat ascultare poruncii divine „*Eritis Dei imago*", dacă s-ar fi supus principiului superior unificator al Sophiei, realizând procesul de imaginare-întărire a imaginii lui Dumnezeu în interiorul celor două colorații. Înăsprirea acestora a fost, dimpotrivă, consecința cedării la ademenirea demonică „*Eritis sicut Dei*", căci imaginându-se ele însele una pe alta în propria lor abstracție, cele două colorații s-au negat reciproc. Conform perspectivei jungiene care pare a fi cea a lui L.P. Xella, ele s-au plasat în polaritatea care neagă cercul cuaternar, răsturnându-l pentru a-l transforma într-o adevărată roată a lui Ixion[2]. Această roată figurează o colorație masculină care nu-și găsește odihnă și o colorație feminină pietrificată; ea mai figurează, pe cale de consecință, și roata zilelor și a anilor care se învârtește într-o succesiune nesfârșită, fără a lăsa loc adevăratului prezent al repausului sabatic[3]. În sfârșit, o a treia etapă, cea a rușinii pe care o simt Adam și Eva când își dau seama că sunt goi, corespunde dezvoltării complete a vieții pântecelui, parte rușinoasă a naturii noastre actuale[4]; dacă spiritul se rușinează, el nu se

[1] Urmăresc aici îndeaproape expunerea din L.P. XELLA, *op. cit.*, pp. 28 *sq.*

[2] *Ibid.*, p. 48. În legătură cu analizele pe tema roții lui Ixion în romantismul german, L.P. XELLA citează W. HOF, *Pessimistisch-nihilistische Strömungen in der deutschen Literatur vom Surm und Drang bis zum Jungen Deutschland*, Tübingen, Niemeyer, 1970. Cf. și, în legătură cu Baader, „Ténèbre, éclair et lumière chez Franz von Baader" (citat *supra*, n. 2 de la p. 250).

[3] L.P. XELLA, *op. cit.*, p. 48.

[4] *Bemerkungen über das zweite Capitel der Genesis*, 1829, VII, 231.

ruşinează de putinţa sexuală a corpului său, ci de faptul că putinţa animală apare în detrimentul putinţei spiritului[1].

Masculinitatea şi feminitatea temporale animale sunt deci nu doar rezultatul disoluţiei androginului ca imagine divină primordială, ci şi – spune Baader într-un eseu consacrat noţiunii de timp – produse ale extincţiei acestei imagini divine. Dualismul nu e decât *caput mortuum* al unui ternar refulat; totodată, anormalitatea formei sau diviziunea sa îngăduie să se conchidă asupra unei rupturi interioare a centrului, invizibil sau prealabil, de formare. După cum părţile în care un tot, un continuum organic, se dizolvă nu erau „preformate" în acesta ca părţi, ci se nasc doar când acest tot, acest continuum, ajunge să dispară, tot aşa masculinitatea şi feminitatea actuale sunt ceva cu totul diferit de coloraţiile constitutive ale androginului[2].

Imaginea lui Dumnezeu în cosmos ar fi trebuit să ia naştere ca *genitus* al unirii androgine dintre omul primordial şi Sophia divină. Existase „locaţie", poziţie activă (*Gesetztsein*), existase lege (*Gesetz*). Făptura îndură prezenţa divină după cum aerul apasă asupra corpurilor goale pe dinăuntru, deoarece e goală de această prezenţă; la fel, Natura nu poate decât să îndure violenţa omului, deoarece este matrice închisă. Imperativul kantian nu e decât rodul adulterului originar; el sancţionează absoluta pasivitate la care s-a condamnat omul în raport cu Dumnezeu, negându-şi coloraţia feminină şi făcând astfel neputincioasă coloraţia activă masculină. De la păcatul originar încoace, forţa generatoare divină se află cu omul într-un raport de *Durchwohnung* (Dumnezeu *traversează* omul) în care, în loc de organ, cum trebuia şi putea să fie, el se comportă ca simplu instrument al imaginaţiei divine, căreia nu poate decât să i se supună[3].

Baader menţionează în mai mult rânduri sursele patristice pe care le cunoaşte în materie de androginie. De pildă, Grigorie de Nyssa, care distinge o dublă creaţie a omului: la prima, el a fost

---

[1] *Fermenta Cognitionis III*, 1822-1824, II, 271 *sq.*

[2] *Elementarbegriffe über die Zeit*, 1831-1832, XIV, 142 *sq.*

[3] L.P. XELLA, *op. cit.*, pp. 30 *sq.*

creat pentru a fi imaginea lui Dumnezeu, iar la a doua pentru a fi imagine de bărbat şi de femeie, astfel încât, chiar şi înainte de somnul lui Adam, se produsese prima actualizare a unei prevaricaţiuni – în speţă, aviditatea[1]. Baader îi citează de asemenea pe Maxim Mărturisitorul[2] şi pe Sfântul Augustin, care confundă figura actuală a omului –ânzestrat cu pântece şi cu organe genitale – cu cea a Adamului primordial şi nu face îndeajuns deosebire între Natura originară şi Natura decăzută[3]. Dar sursa preferată a lui Baader este Ioan Scotus Eriugena. El îl citează cu exactitate de cel puţin patru ori în legătură cu androginia – în 1822, 1829, 1831 şi 1841 –, dar şi cu alte prilejuri, în alte contexte[4]. Opera în cauză este *De divisione naturae*, a acestui celebru gânditor irlandez care a trăit în secolul al IX-lea la curtea lui Carol cel Pleşuv, şi nu traducerea lui din textele lui Pseudo-Dionise Areopagitul. Baader

---

[1] *Der morgenländische und abendländische Katholizismus*, 1841, X, 128. Baader face desigur aluzie la textul lui GRIGORIE DE NYSSA, *De hom. opif., XVI sq.*, in MIGNE, t. ILVI, col. 178 *sq.*

[2] *Ibid.*, X, 128, dar acest nume nu e menţionat decât în treacăt. În MIGNE, pasajul cel mai semnificativ este poate t. XCI, col. 1308 *sq.*

[3] *Ibid.*, X, 128. Baader îi opune Sfântului Augustin pasajele din epistolele Sfântului Apostol Pavel: I Corinteni, 15, 21 şi 45, şi Romani, 5, 12; dacă, înaintea căderii sale, Adam ar fi trăit în sursa celor patru elemente, el ar fi fost deja creat pentru moarte.

[4] Cf. XVI, 441, articolul „Scotus Eriugena" (indice), şi pagina următoare, nota 3. În 1822 este vorba de *Fermenta Cognitionis*; în 1829, de *Bemerkungen über das zweite Capitel der Genesis*; în 1841, de textul despre catolicism (cf. *supra*, n. 1). În *Fermenta Cognitionis*, Franz Hoffmann, discipolul lui Baader, a adăugat într-o notă referinţa la pasajele cele mai importante din Ioan Scotus Eriugena cu privire la androgin (ele corespund cu aproximaţie), in MIGNE, t. XXII (e vorba, evident, de celebra lucrare *De divisione naturae*), la col. 522-542, 582 *sq.*, 775-782, 799, 807-816, 833-838, 846-848. Hoffmann îi citează de asemenea pe Adolph HELFFERICH, *Die christliche Mystik*, Hamburg, 1842 (I, 215, 218, 229, 241; II, 73, 102, 108 *sq.*), Franz STAUDENMAIER, *Philosophie des Christentums*, Giessen, 1839 (I, 606), ŒTINGER, *Biblisch-Emblematisches Wörterbuch*, Ed. Hamberger, 1849 (16, 70, 334, 498) şi Friedrich RÜCKERT, autor al poemului *Tibetanischer Mythus*, in *Gesammelte Gedichte*, 1836 (I, 57-59). Este intersant de notat că F. Staudenmaier, pe care l-a interesat Ioan Scotus Eriugena, i-a consacrat de asemenea cel puţin două scrieri lui Baader (menţionate in Willi LAMBERT, *op. cit.*, p. 322, şi L.P. XELLA, *Baader...*, *op. cit.*, indice).

folosește ediția prezentată de Thomas Gale în 1681. Jakob Brucker observase pe bună dreptate, în *Historia critica philosophiae, summa* de istorie a ideilor apărută la începutul secolului al XVIII-lea și care a rămas multă vreme lucrarea de referință prin excelență, că *De divisione naturae* expune „sistemul alexandrin al noilor platonicieni [...], adică emanatismul admis de orientali, origeniști, Synesius, Pseudo-Dionisie și cei asemenea lor"[1]. Este posibil ca Baader să fi cunoscut ediția acestei remarcabile lucrări apărută în 1838 sub îngrijirea lui C.B. Schlüter, profesor la Münster, și a cărei prefață conține o urare cât se poate de limpede exprimată: „Fie ca figura acestui mare geniu să-și afle locul alături de cele ale lui Dante, Bonaventura, Jacob Böhme[2]!" Baader citează de patru ori următorul pasaj:

> *Homo reatu suae praevaricationis obrutus, naturae suae Divisionem in masculum et fœminam est passus, et quoniam ille divinum (angelicum) modum multiplicationis suae observare noluit, in pecorinam corruptibilemque ex masculo et fœmina numerositatem Justo Judicio redactus est. Quae divisio in Christo adunationis sumpsit exordium, qui in se ipso humanae naturae restaurationis exemplum (et initium) veraciter ostendit et futurae resurrectionis similitudinem praestitit.*[3]

---

[1] T. III, pp. 619-622, ed. din 1766.

[2] J. GÖRRES își dăduse și el acordul, în *Die christliche Mystik*, I, pp. 243 *sq.*, Regensburg, 1836. Cf. mai multe referințe in Dom Maïeul CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène. Sa vie, son œuvre, sa pensée*, Louvain-Paris, Desclée De Brouwer, 1933, pp. 260 *sq.*, îndeosebi în legătură cu voga pe care a cunoscut-o în idealismul german.

[3] VII, 235; II, 318; XIV, 143; X, 128. Acest pasaj din *De divisione naturae* corespunde col. 532 din *Patrologie latine* a lui MIGNE, t. CXXII. Traducere: „Copleșit de greșeala nesupunerii sale, omul a suferit divizarea naturii sale în mascul și femelă, și cum nu a vrut să păstreze modul divin de automultiplicare care îi era propriu, a fost printr-o dreaptă hotărâre redus la a prolifera în chip animalic și coruptibil pornind de la mascul și femelă. Această diviziune a început să se transforme în uniune în Isus Cristos, care într-adevăr a arătat prin El însuși un exemplu și un început de restaurare a naturii umane, și ne-a oferit o analogie a învierii ce va să vină." A se consulta lucrarea lui Francis BERTIN, „Corps spirituel et androgynie chez Jean Scot Érigène", pp. 63-128, in *L'Androgyne*, Paris, Albin Michel, col. „Cahiers de l'Hermétisme", 1986. Dubla creare a omului – 1) imagine a lui Dumnezeu, 2) imagine a bărbatului și a femeii – susținută de

Consecinţe ale căderilor adamice

Căderea omului a avut repercusiuni în Natură, transformând-o, supunând-o de atunci înainte exilului şi deşertăciunii (cf. Romani, 8, 19-22). Am văzut că materia îşi află rădăcina, originea sa, într-o ruptură datorată căderii lui Lucifer; la fel, orice potenţializare a materiei nu se poate exprima decât în mod separator; or, imaginaţia pervertită a lui Adam – păcatul său – a accelerat acel proces separator a cărui reprezentare e bisexualitatea, dar care poate fi constatat pretutindeni[1]. O mare eroare comisă de mulţi filozofi constă în a confunda autonomizarea naturii exterioare cu cea a omului-spirit[2]. Dacă în ziua de astăzi nelegiuirile şi crimele comise de om nu par deloc să afecteze forma umană şi cea a Naturii, nu înseamnă că la fel au stat lucrurile la origine, când el se afla „deasupra" ei, iar ea îi era mai „deschisă"[3]. L.P. Xella îl interpretează pe Baader observând că fizica însăşi a întregului univers înfăţişează spectacolul acestei degradări originare; atracţia şi respingerea se înţeleg în mod ontologic dacă se cunoaşte faptul că principiul dorinţei pasive-feminine de a fi lăsată grea, de a fi umplută, se însoţeşte în chip ambiguu, în natura actuală, cu dorinţa opusă şi negativă de a se umple ea însăşi. Forţele de atracţie şi de respingere, la fel ca şi gravitaţia newtoniană, nu au ca scop să producă, ci să se neutralizeze reciproc, să ajungă la inerţie; ele sunt efectele şi martorele unei vechi drame cosmice în cursul căreia universul şi-a pierdut compenetraţia desăvârşită, uniunea intimă şi fertilă a puterilor sale generatoare. Nu mai există câtuşi de puţin loc pentru

---

Grigorie de Nyssa, Eriugena şi Maxim, concordă cu Böhme. Indicaţii utile despre această temă la Ioan Scotus Eriugena pot fi găsite în *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie* (lucrare colectivă), *Colloques internationaux du C.N.R.S.*, nr. 561; cf. în special pp. 307-314, „Les origines de l'homme chez Jean Scot", de Pierre BERTIN. Cf. şi lucrările lui René ROQUES, a căror sinteză anuală se găseşte în *Anuarul* editat de École pratique des hautes études (V^e^ Section, Sorbona), cu începere din 1975, t. LXXXIII.

[1] *Fermenta Cognitionis V*, 1822-1824, II, 360 *sq.*

[2] *Ibid.*, II, 271 *sq.*

[3] *Bemerkungen über das zweite Capitel der Genesis*, 1829, VII, 238 *sq.*

vechiul raport erotic dintre forţele masculină şi feminină, în timp ce, cândva, fiecare dintre ele era în egală măsură activă şi pasivă şi, dorindu-se cu ardoare una pe alta, ele generau o necontenită revărsare de viaţă[1].

Baader nu precizează în ce măsură căderea omului a stat la originea dezordinilor actuale pe planul cosmic, dar se pare că acestea sunt datorate în mod esenţial căderii lui Lucifer, omul nefăcând decât să accelereze acest proces de moarte. În timp ce femininul trebuie să se unească cu femininul din masculin, iar masculinul cu masculinul din feminin, astăzi asistăm mai cu seamă la spectacolul unor părţi juxtapuse şi nu integrate într-un organism complet. Dar electricitatea, ca şi magnetismul animal, iar, la om, „somnambulismul" – în sensul pe care acest cuvânt îl capătă în epoca romantică – sau stările de transă, arată că această stare forţată nu este unicul mod natural posibil. Natura actuală este totuşi produsul unei materializări a cărei funcţie a fost aceea de *a opri* [*arrêter*] căderea cosmosului (*arrez* = „pământ"), căci fără această materializare întregul univers ar fi fost de mult şi probabil imediat prada şi victima forţelor centripete şi centrifuge. Ordinea cosmică actuală poate fi aşadar comparată cu un eşafodaj, care nici vorbă să fie demontat înainte de a se fi construit casa; el slujeşte drept sprijin provizoriu, drept temelie, în aşteptarea a ceva mai bun... Inerţia şi gravitaţia sunt doar manifestări ale căderii, deci ale păcatului, care a făcut ca Natura să-şi piardă androginia[2].

Conform schemei propuse de L.P. Xella, principiul activ masculin este centrifug, într-adevăr, când se consideră drept propriul său scop excitându-se, înălţându-se în mod absolut autonom, când refuză să pătrundă în receptivitatea feminină pentru a trezi în ea analogul său principiu masculin; el este atunci forţă pură care pretinde a-şi da singură conturul formei sale, extinzându-se în mod anarhic, fără nimic care să-l conţină; el se epuizează în calcinare, expansiunea nelimitată nu e decât dispersie, şi nu există nici o

[1] L.P. XELLA, *op. cit.*, pp. 20 *sq.*
[2] *Ibid.*, p. 23.

posibilitate pentru acest foc de a realiza un *genitus*, un Fiu care să-l definească. Invers, în centripetalitatea anarhică principiul feminin devine putere generatoare autonomă, refuză să se deschidă acțiunii stimulatoare a principiului activ, îl împiedică pe acesta să se înalțe în ea; matricea vrea să se umple ea însăși, se strânge, se concentrează tot mai mult, condamnându-se la implozie sau la a deveni disponibilă pentru orice unire degradantă. Centripetalitatea și centrifugalitatea o dovedesc: păcatul care a contaminat cosmosul a fost acela de dislocare, de deplasare a puterilor generatoare, a fost o degradare a organismului originar. Știința mecanicistă modernă nu face decât să descrie ceea ce există în prezent[1]. Astfel, polii magnetici se atrag, dar rămân scindați în calitate de colorații masculină și feminină izolate, pol negativ și pol pozitiv – pe când în Dumnezeu ei sunt pasivitate activă și activitate pasivă, nu ca polaritate, ci în calitate de cuaternitate[2], așa cum stau lucrurile în cazul oricărei structuri androgine. Și aici, interpretarea propusă de L.P. Xella evocă gândirea lui Jung.

Conceptul de eternitate ca timp finit, „eternitatea rea" de origine spinoziană, nu este decât „degradarea" eternității androgine, deformarea ei într-un sens centrifug, absolutizarea colorației masculine temporale. Eroarea lui Spinoza este de a fi conceput timpul etern ca mișcare eternă, goană eternă și disperată, când de fapt eternitatea divină este în mod necontenit producție, interacțiune liberă între *descensus* și *ascensus*, intrare și ieșire reciproce ale celor două colorații în și din una în alta grație unui al treilea termen mediator și pentru a lăsa în permanență deplină libertate de acțiune dinamicii cuaternare; aici nu există trecut irecuperabil, pentru că nu există staze; nu există nici viitor inaccesibil, pentru că mișcarea nu se va pierde într-o goană neputincioasă pornind de la centru. Ceea ce a spus Spinoza despre eternitate nu este deci valabil decât pentru timpul la ale cărui legi este supus în prezent universul, și pentru nimic altceva; la acest nivel, într-adevăr, timpul

[1] *Ibid.*, p. 24.
[2] *Ibid.*, p. 36.

este sciziune, dualism, productivitate limitată la ea însăşi, deci sterilă şi neputincioasă, cum sunt în mod inevitabil cele două colorații separat absolutizate. L.P. Xella a arătat limpede în ce fel, la Baader, acest proces de falsă autonomizare este constitutiv oricărei dezordini, precum şi timpului: dacă masculinul se asociază mişcării fără repaus, dacă femininul se asociază repausului fără mişcare, atunci apar trecutul şi moartea. Totuşi, în acest ansamblu prezent-trecut-viitor pe care-l constituie, timpul este pentru om o colorație feminină fiindcă îi aminteşte neîncetat de păcatul său, îl face să aibă nostalgia androginiei sale originare şi i se oferă drept instrument ca s-o recompună. Pentru Baader, el este, după cum a remarcat L.P. Xella, un ecran, un semn, o aparență; la fel ca orice „colorație feminină exterioară", el nu e în sine nici adevăr, nici neadevăr, căci adevărul şi falsitatea nu aparțin decât eternității, lui Dumnezeu şi diavolului. Timpul este nemijlocit legat de spațiu, întrucât ambele sunt rodul şi dovada dislocării puterilor producătoare cosmice[1]. Spațiul extern – pentru om – este rezultatul unirii noastre adulterine magice cu bisexualitatea; spațiul cuplului primordial este fetusul căruia i-a dat naştere imaginația lor; timpul e înrădăcinarea acestui fetus, a acestei alcătuiri bastarde care ar fi dispărut dacă Adam s-ar fi oprit la timp, dacă ar fi încercat să reconstituie androginul supunându-se Sophiei divine. Naşterea şi moartea, adică viața, sunt însoțite de tentația de a absolutiza cele două colorații în separația lor sau, dimpotrivă, de tentativa de a le recompune; perseverarea în privința celei dintâi este, firește, opera colorației masculine, singura căreia, după cum am văzut, îi aparține o funcție activă[2]. Aşadar unde, între naştere şi moarte, se situează omul şi iubirea, cel dintâi închis, ca şi cea de-a doua, în acest timp provizoriu care este semnul extralinierii noastre?

---

[1] *Ibid.*, pp. 48 *sq.* (L.P. Xella menționează aici lucrarea lui J. SAUTER, *Baader und Kant*, Jena, Fischer, 1929). De notat, în legătură cu „timpul finit" şi cu „eternitatea rea de origine spinoziană", că problema nu e atât de simplă, deoarece Natura zisă eternă la Baader deja nu mai este eternitatea absolută, cea a *Ungrund*-ului care nu are nici început, nici sfârşit.

[2] L.P. XELLA, *op. cit.*, pp. 50 *sq.*

SITUĂRI ALE IUBIRII UMANE: DIALECTICI ŞI OPOZIŢII

Centru şi periferie, androginie şi hermafroditism

Noţiunea de centru şi de periferie, care se aplică deopotrivă spaţiului şi timpului, serveşte şi la discernerea unui „simţ central" (*Centralsinn*) şi a unui" „simţ periferic". Aceasta înseamnă că în viaţa noastră materială atingem doar periferiile lucrurilor cu periferiile simţurilor noastre, în timp ce cu *centrum*-ul fiecăruia dintre acestea atingem *centra* însele ale lucrurilor din viaţa imaterială[1]. Ne gândim aici la „simţul moral" după Shaftesbury, la „simţul interior" după Hutcheson, la „simpatia" după Burke, însă la Baader această noţiune de „centru" este cu adevărat teozofică, în sensul că ea se aplică la toate nivelurile raporturilor ce-i unesc pe Dumnezeu, omul şi universul. Omul e legat de Dumnezeu aşa cum un punct al periferiei este legat de centru, şi el trebuie să rămână astfel, altminteri riscă să se piardă, să dispară. Între centru şi periferie raportul este plin de dragoste şi dinamic:

Amor descendit ut elevet
Abscondit ut se manifestat.

Acesta este, într-adevăr, misterul iubirii divine creatoare: ascunzându-se, ea coboară liber în „alimentul" său pentru a pătrunde în el, iar dacă se ascunde e pentru ca făptura periferică să nu aibă parte de soarta Cybelei, care a ars la contactul cu Jupiter[2]. Există simultaneitate a coborârii şi urcării acelui ceva în folosul căruia are loc coborârea. Datorită acesteia spiritul dăinuie, se afirmă faţă de el însuşi, confirmă în existenţa sau în realitatea sa imaginea (*Bild*, sau *Leib*) care este sub el; această imagine, înfăţişare – sau corp – nu se poate concepe prin ea însăşi în mod absolut autonom;

[1] *Vorelsungen über speculative Dogmatik*, 1838, IX, 220.

[2] BAADER către STRANSKY, 2 dec. 1838, in *Nouvelles Lettres inédites de F. von Baader*, editate de E. SUSINI, Paris, P.U.F., 1967, pp. 335 *sq.*

de fapt, ea nu își găsește propria realitate decât știindu-se, concepându-se întemeiată de acel element care este deasupra ei și coboară spre ea; dacă se autonomizează (*Verselbstigung*), ea încetează a mai fi *Bild*, adică imagine sau corp. Astfel, într-un lanț, fiecare verigă își abandonează „egoitatea atomistică" a, b, c, d etc., pentru ca fiecare să-și ocupe locul care îi aparține în raport cu extremitatea A a lanțului (acesta poate fi imaginat ca fiind suspendat de extremitatea A). Dacă A s-ar plasa sub verigi, nu ar mai exista solidaritate și totul ar cădea în haos; este ceea ce se întâmplă în cazul pasiunii, spre deosebire de dragoste[1]. Adevărata libertate are nevoie în același timp de subordonare și de coordonare, iar fără această libertate nu există dragoste – în vreme ce prejudecățile moderne tind să nege noțiunea, atât de fertilă, de „serviciu eliberator"[2]. Raportul ființelor cu Dumnezeu le întemeiază Ființa; între ele, ființele au raporturi calchiate după acesta, care este primordial, originar; la fel, raporturile punctelor periferiei între ele este în mod firesc mijlocit (*vermittelt*) de raportul fiecăruia dintre ele cu centrul lor comun. De aceea iubirea frațernă sau cea a aproapelui este, cum spune Scriptura, întemeiată în iubirea de Dumnezeu, după cum ura împotriva aproapelui este întemeiată în ura față de Dumnezeu. Nu pot să mă unesc cu un alt om decât unindu-mă mai întâi direct cu Dumnezeu[3]. Iată de ce și crima de neispășit este cea care e săvârșită „în direcția centrului", în opoziție totală sau directă: crima „piezișă", periferică, non-totală, cade sau se epuizează imediat în mișcarea temporală, care e centrifugă, care se învârte în cerc – de unde identitatea noțiunilor de timp și de restaurare[4].

Este o lege fizică, mai spune Baader în prefața sa la *De l'esprit des choses* de Saint-Martin, ca dragostea să determine creatura să participe la natura divină; orice act de uniune se poate efectua numai printr-un act de supunere față de un element superior sau principiu unificator, care acționează el însuși de sus în jos, adică din

[1] *Elementarbegriffe über die Zeit*, 1831-1832, XIV, 141 *sq.*
[2] *Vorlesungen über speculative Dogmatik*, 1838, IX, 222.
[3] În legătură cu textul lui LAMENNAIS, *Essai sur l'indifférence*, cf. V, 230.
[4] *Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik*, 1831, IV, 199.

interior spre periferie, şi care, făcând să treacă fiinţele de la periferia dispersantă înspre centrul interior, le adună şi le face să se unească. Acest centru este „mijlocul" (*Mitte*) expansiunii şi intensiunii absolute, sau al „indiferenţei". Aşa cum soarele trage la el planta, făcând-o să iasă din întunecata regiune terestră sau rădăcină pentru a o atrage în regiunea liberă a aerului şi a luminii, la fel tot ce se naşte, trăieşte, creşte, este extras din propriul său adânc (*Grund*) sau abis (*Abgrund*), din propriul său *Naturcentrum* întunecat. Dar creatura are tendinţa de a recădea în ea însăşi şi nu poate să înfrângă prin propriile ei forţe tendinţa-rădăcină a fiinţei sale; nu e vorba de a distruge această rădăcină, ci de a o înfrânge, căci ea este funcţie centripetă, condiţie şi purtătoare a vieţii însăşi, cum bine a observat Jacob Böhme. Fiindcă focul are nevoie în acelaşi timp de aer şi de hrană; fără aer e văduvit de suflet, fără hrană e văduvit de corp; la fel, sufletul nostru are nevoie „să dobândească spirit şi corp" (*Begeistung, Beleibung*), adică are nevoie de două moaşe, una care îi furnizează hrană siderală, cealaltă care îi furnizează hrană elementară. Ternarul care străbate orice viaţă este cel de suflet-spirit-corp[1].

Baader mai vorbeşte despre cel de-al treilea termen şi ca despre o „inimă-centru" datorită căreia, după cum arată el într-una dintre cele *Patruzeci de propoziţii privind erotica religioasă*, oamenii pot să se substanţieze şi să se restaureze în mod comunitar. Tot aşa, când mâncăm suntem „substanţiaţi" de o forţă invizibilă, secretă, care se află în alimente şi ne face să fim în comuniune cu celelalte forţe care au produs-o. Ea rămâne egală cu sine, întocmai ca soarele care nu se împarte în nenumărate ostii, ci rămâne acelaşi în cer. Într-o forţă similară, de natură spirituală, oamenii se alătură unii altora; astfel, eu nu pot cunoaşte o altă persoană, ca persoană, decât dacă ea coboară spre mine în vederea unui bine sau a unei cauze impersonale. *Materia* vine de la *mater*... De unde natura originar androgină a Spiritului, orice spirit avându-şi natura

[1] Prefaţă la ed. germană a lucrării lui SAINT-MARTIN *De l'esprit des choses*, 1811, I, 60 *sq.*

sa (pământul său) în el şi nu în afara lui. Acesta e marele principiu al substanţierii: numai o inimă poate să hrănească o inimă, iar omul nu trăieşte decât din om, nu mănâncă decât om, pentru că facem parte cu toţii din „inima-centru". Suntem atât de scrupuloşi în alegerea alimentelor noastre, dar atât de neglijenţi sau indiferenţi cu cea a hranei inimii noastre[1]!

Iată de ce, adaugă Baader, Saint-Martin ne poate face să înţelegem că amanţii sunt slujitorii, preoţii, agenţii vizibili ai unui Eros superior. S-ar putea chiar spune că se iubesc mai puţin unul pe celălalt decât se iubeşte pe ea însăşi o fiinţă superioară în ei şi prin ei. Orice făptură care se iubeşte sau vrea să fie egalul lui Dumnezeu nu face decât să se chircească, să împiedice înfăptuirea în ea a procesului divin, să trezească în ea „bătrânul şarpe" care o face creaturală – şarpe care se află într-adevăr *în ea* şi care nu trebuie confundat cu Lucifer şi nici cu vreo altă creatură exterioară şi în mod prealabil rea. Iubirea dintre două fiinţe nu este simplu schimb de identitate (*Selbstheit*), deoarece există acel al treilea termen superior pe care apropierea amanţilor are drept scop să-l atragă, întocmai după cum puterea magică a imaginilor şi a talismanelor are drept funcţie să determine coborârea şi fixarea în contururile lor materiale a spiritului care le corespunde. *Magia, Imago, Magnet*[2]... Dar spiritul trebuie în acest caz să coboare pentru ca apoi să reurce, înălţând la sine ceea ce, prin iubire, chemase coborârea. Acest al treilea element – agent superior sau principiu superior – în care pătrund amanţii este chiar zeul grec Eros, cu condiţia de a-i lăsa acestui nume propriu adevăratul său sens şi de a nu uita că orice iubire adevărată e de natură religioasă[3]. Deseori, unii asceţi s-au

---

[1] *Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik*, 1831, IV, 194. În legătură cu *„ursprünglich androgyne Natur des Geistes"*, să notăm că aceasta nu e atât de evidentă pe cât lasă de înţeles Baader. Ceea ce se vădeşte este că asemănătorul se hrăneşte cu asemănător.

[2] Prefaţă la ed. germană din *De l'esprit des choses*, 1811, I, 60 *sq.* „A fixa" este aici *„bannen"* (astăzi se zice: *„auf die Platte bannen"*, „a înregistra pe disc" – şi tocmai în acest sens figurat trebuie înţeleasă ideea exprimată aici).

[3] *Socialphilosophische Aphorismen*, 1828-1840, V, 264.

înşelat reprezentându-şi iubirea pentru Dumnezeu, pentru Creator, în opoziţie cu iubirea creaturilor între ele, ca şi când Dumnezeu ar fi trebuit considerat *alături* de acestea. Adevărata religie, dimpotrivă, porunceşte în mod lămurit ca toate creaturile să fie iubite *în* Creator, acolo unde, cum spune Meister Eckhart, ele îşi găsesc unitatea şi împlinirea[1].

Dar pentru omenirea aflată în starea-i actuală nu există adevărată unitate şi nici adevărată împlinire, căci reconstituirea absolută a androginiei e de neconceput în ea. După cum am văzut, cuaternitatea originară a fost scindată într-o dualitate în care activul neagă pasivul, masculinul neagă femininul, şi viceversa. Fiinţa umană e condamnată să procreeze într-o regiune inferioară unde domnesc o luptă perpetuă şi neputinţa celor doi amanţi de a ieşi cu totul din dualitatea lor. Amor nu este Cupidon; Hermaphroditos îi caricaturizează deopotrivă pe Eros şi pe androgin.

Amor, Cupidon şi Hermaphroditos

Diferenţa dintre starea noastră actuală, temporală, şi viaţa eternă este comparabilă cu ceea ce deosebeşte un mecanism de un organism. Aceasta îl face pe Baader să spună, într-unul dintre ale sale „aforisme de filozofie religioasă", că împărăţia lui Dumnezeu este un loc organic desăvârşit şi că dragostea dovedeşte trecerea de la organismul natural – adică mai degrabă mecanic – la acest organism divin. Dar aici e vorba de dragostea debarasată de dorinţă. Adevăratul *Amor*, urmează teozoful, îşi ţine torţa spre cer, în timp ce orbul Cupidon o apleacă pe a sa spre mocirla simţurilor materiale. Când Cristos spune că bărbatul şi femeia trebuie să alcătuiască un singur trup, aceasta înseamnă suprimarea corporeităţii separatiste, şi chiar aşa trebuie înţeleasă noţiunea de androginie, contrar celor ce văd în ea reunirea absolută a două corpuri în unul singur. Separaţie, însă pentru a se regăsi în al treilea termen, căci

[1] *Ibid.*, V, 263. Să amintim în treacăt că Baader este primul adevărat redescoperitor al lui Meister Eckhart în epoca modernă.

amanții nu pot să se iubească decât dacă Isus sălăşluieşte în ei, şi nu pot să-l iubească pe Dumnezeu dacă nu se iubesc sau dacă se înşeală unul pe celălalt[1]. Baader nu are nimic împotriva faptului că poezia sau arta în general adaugă ornamente dragostei sexuale, instinctului de reproducere, dar deplânge faptul că artiştii înfăţişează atât de puţin ceea ce are cea mai multă valoare în dragoste; este vorba, firește, de ceea ce exprimă *Cântarea cântărilor* prin fraza: „O, de mi-ai fi fost tu fratele meu, sora mea!" Nu trebuie să facem ca acei *Naturphilosophen* care iau mariajul sexelor drept cel al inimilor, sau *spiritus mundi immundi* drept Sfântul Duh[2].

Spre deosebire de acei spiritualişti pentru care reconstituirea androginiei trece în mod necesar prin refuzul cuplului şi al căsătoriei – este cazul lui Gichtel, Wirz şi al multor altora –, Baader e într-adevăr un „profesor de dragoste" în adevăratul sens al cuvântului, cu excepţia faptului că, în mod cert, el n-ar fi apreciat învăţăturile, care proliferează în ziua de azi, cu privire la tehnicile plăcerii sexuale maxime. Pentru el, nu e bine ca fiinţa umană să rămână singură, deoarece legătura de dragoste îi obligă pe amanți să renunţe la autodesăvârşirea solitară; bărbatul şi femeia reuniți trebuie să ajungă la desăvârşire (*Vollendung*) în chip „solidar", până într-atât încât iubirea credincioasă îl va urma pe cel iubit până în pragul infernului. Adevărul că iubirea sexuală este la început o binecuvântare e dovedit de faptul că ea poate fi atât de des un blestem, şi mai ales de acela că îndrăgostirea face parte din natura umană. Starea de îndrăgostire, acea „fantasmagorie naturală a iubirii dintre sexe" care ne incită să-l găsim pe celălalt mai frumos, mai afectuos, mai bun, într-un cuvânt mai desăvârşit decât este în realitate, „are o profundă semnificaţie"; ea este, vom vedea, un dar sau un har (*Gabe*) ce trebuie interpretat ca o sarcină de dus la îndeplinire (*Aufgabe*), sau o chemare (*Ruf*) ce trebuie să ajungă la exercitarea unei vocaţii (*Beruf*)[3]. Dar actul carnal rămâne ambiguu, deoarece suntem legaţi – explică Baader într-o scrisoare

[1] *Religionsphilosophische Aphorismen*, X, 286 *sq.*

[2] BAADER către un corespondent, 1838?, in XV, 601.

[3] *Sätze über erotische Philosophie*, 1828, IV, 168 *sq.*

adresată lui Johann Friedrich von Meyer – de o femeie care nu e „femeia tinereții noastre" (Sophia) și care se prezintă în primul rând ca un paliativ pentru mânia masculinității noastre, fără a fi în măsură să o potolească pe de-a întregul. Această remarcă este valabilă, de bună seamă, pentru ambele sexe. Baader vrea să spună că orgasmul procreării animale este întotdeauna o rebeliune, chiar dacă e necesar; el este însemnul păcatului originar[1].

„Beția distrugătoare a senzualității" este responsabilă chiar și de dificultatea noastră de a imagina procrearea celestă sau starea noastră angelică în ceruri, după moarte. Ar trebui să medităm la cuvintele lui Faust, când spune că din poftă lunecă în plăcere, iar în plăcere tânjește după poftă[2]. Și-apoi, instinctul sexual se însoțește adesea cu o „ură lăuntrică"; ca dovadă, îl vedem descrescând sau chiar pierind cu totul când apare adevărata dragoste. Fiindcă aceasta îi eliberează pe oameni unii de alții, fără însă a-i desprinde unii de alții. Ea îi „leagă în chip pozitiv". A lega, a relega, *religare*: adevărata dragoste, nu instinctul, nu pasiunea, este întotdeauna de natură *religioasă*[3]. Această idee de legătură, de relație, este totodată împăcare, în sensul de „echilibrare" (*Ausgleichung*), dat fiind că „*Amor descendendo elevat*". Într-adevăr, observă teozoful în reflecțiile sale asupra capitolului al doilea din Cartea Facerii, animalul nu poate să îmbrățișeze, în sensul de a strânge în brațe, pe când omul poate, realizând astfel acea *Ausgleichung* care îngăduie unirea unui element superior și a unui element inferior celui ce-l precede (să nu uităm că, pentru Baader, femeia are mai multă nevoie de bărbat decât are acesta de ea și că, în orice caz, el este calea cea mai directă pentru ea de a ajunge la Dumnezeu, ceea ce e

---

[1] BAADER către Johann Friedrich VON MAYER (31 martie 1817), in *Lettres inédites*, ed. de E. SUSINI, Paris, J. Vrin, 1941, p. 298. Baader dă drept exemplu cuvintele Evei imediat după zămislirea lui Cain: Facerea, 4, 1 („*Ich habe einen Mann gewonnen*"...).

[2] *Religionsphilosophische Aphorismen*, X, 343-346. „*So tauml' ich von Begierde zu Genuss, / Und im Genuss verschmacht' ich nach Begierde*" (*Faust*, versurile 3249-3250).

[3] *Über das [...] Bedürfnis einer [...] Verbindung der Religion mit der Politik*, 1815, VI, 15.

şi în spiritul lui Böhme). Dacă-i adevărat, cum pretind osteologii, că braţele sunt prelungirea coastelor, atunci, îmbrăţişând femeia, bărbatul încearcă să o reîncorporeze în toracele său (piept sau inimă) de unde ea a provenit. *Ausgleichung* aşadar, sau început al unei reîntoarceri spre androginie, şi gest diferit de împreunarea propriu-zisă, fiindcă regiunea pântecelui este diferită de cea a inimii. Împreunarea nu e un act de unire sau de iubire, ba este chiar contrariul, căci manifestă maximum de egoism; de altfel, nu se termină ea cu „o prăbuşire reciprocă" (*ein Ineinander-zu-Grunde-gehen*), deci şi cu acel somn care este fratele morţii? Actul animalic nu este cu adevărat exorcizat decât prin îmbrăţişare, adică prin dragoste. Şi Baader aminteşte aici de dorinţa de a ucide şi de a devora, care este legată, la anumite animale, ca şi la oameni, de orgasmul împreunării, în virtutea principiului care vrea ca, în viaţa temporală, extremele să se atingă – ca voluptatea şi durerea, geniul şi nebunia, fapta eroică şi crima, cerul şi infernul[1].

Un pasaj din *Fermenta Cognitionis*, în prelungirea observaţiilor anterioare, ne avertizează cu privire la învăţătura lui Kant, care vorbeşte despre dragoste ca un orb despre culori. Urmând definiţia spinoziană („*ideo bonum est, quia appetimus*"), filozoful defineşte într-adevăr dragostea drept înclinaţia spre ceea ce ne este avantajos. Împotriva acestei teze, trebuie să reamintim mereu că dragostea nu este dragoste decât dacă e fără nevoie, fără dorinţă, şi liberă faţă de Natură (*naturfrei*), ceea ce nu înseamnă lipsită de natură (*naturlos*). De aceea dorinţa sexuală trebuie să fie „consacrată" (*geweiht*), în sensul de „oferită", pentru a se transforma în adevărată dragoste conjugală. Dorinţa sexuală, reprezentând cel mai înalt grad al „egoismului arzător", deci „lipsa totală de dragoste", tinde în mod ideal spre disoluţia „sexului etern" prin decăderea (*Untergang*) individului. Dragostea umană ideală este, dimpotrivă, asumpţia „sexului etern" prin unicitatea eternă a persoanei, până într-atât încât persoana iubită să devină în ochii celui care-o iubeşte partea ce reprezintă Totul. Căci Dumnezeu, sau Totul, străbate cu

[1] *Bemerkungen über das zweite Capitel der Genesis*, 1829, VII, 236.

strălucirea sa prin unicitatea transfigurată a persoanei. Cât despre dragostea pe care cineva o poate nutri pentru sine, ea este în mod evident legitimă, ba chiar obligatorie, cu condiția să mă iubesc numai în Dumnezeu, întocmai după cum în Dumnezeu îmi iubesc în mod legitim aproapele. Dreapta iubire de sine trece prin ființa mea care este în Dumnezeu, în timp ce falsa iubire de sine trece printr-un „sine" neautentic, ilegitim[1].

Faptul că „exorcismul" iubirii (religioase) este singurul principiu al oricărei asocieri libere, că el înalță pasiunea, adică subjugarea (*Gebundenheit*), la rangul de legătură (*Bund*) de libertate, nu trebuie să ne surprindă dacă am admis că, dimpotrivă, raportul sexual nu actualizează câtuși de puțin o reîntoarcere la androginia înțeleasă ca integritate a naturii umane în bărbat și în femeie. Ceea ce actualizează sau exprimă sexualitatea limitată la ea însăși este, fizic și psihic, un efort orgasmic care se mistuie într-o „dublă vâlvătaie hermafroditică", în care fiecare dintre cei doi parteneri încearcă să-i smulgă celuilalt ceea ce îi e necesar pentru a se automistui. De aceea disprețul și chiar ura față de celălalt apar atât de frecvent[2], în pofida unor aparențe contrare pe care iluzia hermafroditică are tendința de a le suscita. Baader revine asupra acestei iluzii sau confuzii în mai multe pasaje din opera sa în legătură cu diferența dintre androgin și hermafrodit. Dacă androginia este unirea principiului activ cu principiul pasiv sau a centrului ternar cu periferia într-o singură natură individuală unică, atunci hermafroditismul va fi „diferența" sau non-unitatea atributelor sexuale, care se arată în „aprinderea" sa extremă, deci în diformitate[3]. A nu recunoaște faptul că cele două sexe se pot neutraliza pozitiv (*sich aufheben*) în deosebirea lor duce la confundarea naturii androgine celeste cu bisexualitatea care apare la anumite animale și care e doar caricatura

---

[1] *Fermenta Cognitionis*, 1822-1824, II, 178 *sq.*. Baader mai scrie și următoarele: „*Die Geschlechtsneigung wird nur durch freie Resignation des Geschlechtstriebes zur Geschlechtsliebe*", în *Vorlesungen über Böhmes Theologumene und Philosopheme*, III, 403.

[2] *Über den verderblichen Einfluss [...]*, 1834, III, 303 *sq.*

[3] *Elementarbegriffe über die Zeit*, 1831-1832, XIV, 141 *sq.*

androginului. La fel, hermafroditul din arta păgână nu are nimic de-a face cu Fecioara din arta creştină[1], în care feminitatea terestră nu se manifestă ca atare, în vreme ce reprezentarea hermafroditului excită sexual şi bărbatul, şi femeia[2].

Într-un eseu publicat în 1834, Baader se explică îndelung în legătură cu acest subiect. Eseul se intitulează *Despre influenţa pernicioasă pe care reprezentările raţionaliste şi materialiste o exercită încă asupra fizicii superioare, precum şi asupra poeziei superioare şi a artelor plastice*. Baader remarcă mai întâi că iconografia creştină a înţeles bine necesitatea de a face din Sfânta Fecioară figura centrală sau focarul (*Focus*) tuturor formelor religioase în artă, şi deplânge faptul că teologii nu au urmat aceeaşi cale şi s-au arătat infideli faţă de această idee care corespunde totuşi simţămintelor lor. Fecioara e pură; or, puritatea este înainte de toate unitate, şi numai unitatea este producătoare. Trebuie deci ca natura în mod celest virginală, angelico-androgină, a Fecioarei, să se exprime şi prin reprezentările lui Cristos şi ale îngerilor, astfel încât, privindu-le, orice dorinţă sexuală masculină sau feminină să amuţească în noi, să se stingă de la sine şi fără constrângere, acest spectacol răpindu-ne, fie şi doar pentru moment, în natura angelică[3].

Arta păgână va fi atunci modelul a ceea ce se cade evitat, deoarece hermafonditul – altfel spus, focarul formelor păgâne –, în totală opoziţie cu cel ce reuneşte elementele proprii androginului sau Fecioarei, reuneşte aici cele două potenţe (*Potenzen*) sexuale, în „învăpăierea lor polară". Ceea ce se vede apărând prin intermediul atâtor opere păgâne, fie pe faţă, fie disimulat, este tot acest hermafroditism; nu trebuie să ne mirăm dacă, în cea mai veche reprezentare a sa, Venus era deja o Venus cu barbă[4]. Sub această influenţă, se confundă deci şi mai mult androginul, care este *unirea* potenţelor sexuale într-un singur trup, cu impotenţa – absenţa sexului – şi mai ales cu hermafroditismul, care este *coexistenţa* celor

[1] *Bemerkungen über das zweite Capitel der Genesis*, 1829, VII, 238.
[2] *Vorlesungen über Jacob Böhme*, 1829, XIII, 132.
[3] *Über den verderblichen Einfluss [...]*, 1834, III, 301-308.
[4] *Ibid.*, 305 *sq.* Şi *Vorlesungen über speculative Dogmatik*, 1836, IX, 136.

B.C.U. "M. EMINESCU" IAŞI

două potențe sexuale într-un singur trup. Grecii nu sunt singurii care fac această confuzie, cu a lor Venus *barbata*, ci și indienii, cu Lingam-ul lor. Tot o greșeală este și a vorbi de hermafroditism în legătură cu doi indivizi gemeni[1]. De aceea noțiunea de androgin e cu adevărat creștină; toate doctrinele materialiste ale corpului primordial al omului ascund în ele necredința în doctrina creștină a corpului de înviere[2]. Iar în ceea ce privește dragostea sexuală în artă, acest „focar" al poeziei este tratat, în general, de o manieră frivolă sau sentimentală, e industrializat în mod rațional, e „diabolizat". De aceea, adevăratul poet n-ar trebui să piardă niciodată din vedere că dragostea e legătura (*Bund*) sau alianța, elementul „solidar" în care cei doi amanți se prezintă înaintea lui Dumnezeu pentru a se ajuta reciproc să restaureze imaginea virginală stinsă sau sfărâmată de cădere, dar care era de asemeni imaginea și trupul lui Dumnezeu[3].

Presupunând că un talent poetic ar dori să reprezinte dramatic dragostea sexuală în semnificația ei cea mai înaltă, adică în mod diferit de *Faust*-ul lui Goethe, el ar trebui să țină cont de toate acestea, și tocmai cu gândul la un asemenea artist ipotetic amintește Baader ce direcții ar trebui să urmeze autorul unei astfel de drame. Ar trebui să se înfățișeze androginul originar năpădit de dorința de a gusta din terestru și din animalic, pierzându-se (*sich vergaffend*) în acestea, episod căruia i-ar corespunde, în Cartea Facerii, prezentarea animalelor cărora Adam trebuia să le dea nume; ar trebui să se arate cum Adam și-a pierdut astfel imaginea virginală divină, a devenit bărbat și femeie, și cum, la trezirea sa, s-a descoperit diform, adică deformat (*verstaltet*). Ar trebui de asemenea să se reprezinte cum imaginea care a fugit în momentul căderii, Sophia, a continuat să i se înfățișeze pentru a-l rechema la umanitatea sa celestă, cum această Înțelepciune, lumină de viață, strălucește ca un astru, un înger sau o călăuză până în bezna vieții terestre, pentru a ne arăta (*weisen* = „a arăta", *Weisheit* = „Înțelepciune") calea

[1] *Ibid.*, 221. Păcat că Baader nu dezvoltă această idee interesantă cu privire la gemeni.

[2] *Ibid.*, 221, 210.

[3] *Über den verderblichen Einfluss [...]*, 1834, III, 305 *sq.*

spre ținutul nostru natal. Într-o astfel de dramă, androginul nu și-ar avea locul doar la începutul istoriei, căci până și în ziua de astăzi Înțelepciunea apare în sufletul bărbatului, ca și în cel al femeii, reflectându-se în fiecare din ei pentru a juca înăuntrul lor rolul de suprem „instinct de formare" (*Bildungstrieb*) sau *nisus formativus*[1].

Smerenie și înjosire, orgoliu și noblețe

Acest proces de restaurare, pe care acțiunea lui Cristos și a Sophiei pot să-l accelereze sau cel puțin să-l faciliteze, e destinat reintegrării omului în starea sa de cuaternitate originară. Or, la fel cum androginul e cuaternar, tot așa, sub semnul unei duble polarități – dar în cazul căreia un cuplaj este funciar negativ –situează Baader o lege ale cărei efecte le regăsește zilnic în viața noastră omenească și căreia îi consacră mai multe pasaje în scrierile sale. Ideea din care decurge tot restul este că, în raportul normal dintre sexe, bărbatul o ajută pe femeie să admire, iar femeia îl ajută pe bărbat să iubească; femeia dobândește virilitate, bărbatul dobândește feminitate. Pe când în raportul fără iubire ea îl ajută să devină șarpe, iar el o ajută să devină spirit de orgoliu luciferic. În aceste două cazuri, există tendință centrifugă și centripetă, deci ieșire în afara Centrului (*dem Centrum entsinken*), schemă ce redă simbolic forma șarpelui[2]! Această schemă este întemeiată ontologic; într-adevăr, omul trebuia să fie după chipul lui Dumnezeu; or, Dumnezeu este prin excelență mijloc (*Mitte*), deci omul trebuia să fie și el mijloc. Dar noi știm că în fiecare sferă coexistă o tendință centripetă și o tendință centrifugă, și că nu trebuie să ne imaginăm aceast lucru exact ca în cazul unui cerc cu centrul său; ideea este mai degrabă că tendința centripetă corespunde unei tendințe spre corporalizare (*Leibhaftigkeit*), iar tendința centrifugă unei nevoi

[1] *Ibid.*, 307 *sq.* Și *Religionsphilosophische Aphorismen*, X, 304-306. Despre ideea de Sophia la Baader, cf. articolul meu „Âme du Monde et Sophia chez Franz von Baader", citat *supra*, n. 2 de la 250.

[2] *Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik*, 1831, IV, 194 *sq. Elementarbegriffe über die Zeit*, 1831-1832, XIV, 141 *sq.*

de manifestare activă (*Lebhaftigkeit*). Iată două noțiuni care impun analogii pe diverse planuri. Astfel, în dragoste, la început bărbatul e „nobil" sau „măreț" (*erhaben*), în sensul de elevat, august, în timp ce femeia este „smerită". Caricatura acestei scheme este, evident, despotism de o parte, înjosire – spirit de sclav și senzualitate – de cealaltă. Fiecare dintre parteneri e supus deopotrivă celor două tendințe, în virtutea legii cuaternare; despotul este și sclav, sclavul e și despot. Este important să se ia seama la asta în toate domeniile vieții, fie că e vorba de educație, de păstorire etc., nu numai de relația dintre amanți. Așa se face că *Aufklärung*-ul s-a străduit să ascundă „noblețea" (*Erhabenheit*) creștinismului, pentru a nu-i arăta decât latura blândă și agreabilă – atribuind totodată noblețea doar păgânismului! Înjosirea sau senzualitatea și orgoliul ne ispitesc mereu în același timp, chiar dacă unul o biruie pe cealaltă; ele sunt caricatura sau efectul inversat, pervertit, al smereniei și al noblețe, adevăratele componente ale ființei umane. Creștinismul ne-a eliberat de aceste două perversiuni pentru a face din noi, cel puțin teoretic, ființe libere[1].

Aceste patru însușiri se manifestă, desigur, în dragoste, în funcție de cum sunt lăsate să prevaleze unele sau altele. „Sensul profund" al doctrinei asceților și misticilor în legătură cu restabilirea naturii androgine originare a omului de către religie, scrie Baader în 1826 într-o recenzie a lucrării lui Lamennais *Essai sur l'indifférence*, constă în faptul că orgoliul (*Hoffart*) și înjosirea (*Niederträchtigkeit*) sunt considerate de această doctrină ca dușmanii noștri, dar niște dușmani incompatibili lăuntric, în vreme ce noblețea și smerenia fac casă bună înlăuntrul nostru[2]. În 1832, el evocă referitor la aceste noțiuni tripartiția antropologică a iubirii, în cap (creier), inimă și pântece. Lumina este legată de răceala de sus, căldura este legată de întunericul de jos; amândouă trebuie să se unească, altminteri riscă să ne expună la suferință și la deșertăciunea timpului. Dar, oricum, unirea celor două rezultă în urma unei lupte; nouă ne revine sarcina să asigurăm această victorie, să nu cedăm

[1] *Vorlesungen über speculative Dogmatik*, 1838, VIII, 177 *sq.*, 225.
[2] *Recension der Schrift: Essai sur l'Indifférence*, t. V, p. 126.

rupturii care ameninţă mereu să se actualizeze în noi înşine. Orgoliul şi înjosirea sunt lumina şi căldura devenite autonome. A le ţine împreună înseamnă a menţine bunul „mijloc" (*Mitte*), loc al „inimii", înseamnă a nu ne lua pe nedrept zborul spre înălţimi, a nu ne scufunda în adâncuri. Ceea ce ne împinge să cedăm acestor două tentaţii nu este o polaritate energetică întemeiată ontologic, ci o stare anormală a naturii noastre.

Separarea sexelor corespunde separării cerului şi a pământului, despre care Apocalipsa Sfântului Ioan spune că, graţie medierii Împărăţiei sau a Cetăţii lui Dumnezeu, va face loc unei legături trainice şi armonioase. În această creaţie în sfârşit desăvârşită vor exista nu două, ci trei „localizări"; în clipa de faţă nu există decât două, deoarece viaţa inimii „nu are" viaţa capului şi a pântecelui, ci „e posedată", pe rând, de una şi de cealaltă. După cum omul este aici ternar, tot aşa creaţia originară nu trebuie să fie concepută în mod dualist – ca pământ şi cer – căci omul trebuia să fie cel de-al treilea element al ei, mediatorul. De aceea, în bunul extaz magnetic sau în alte stări mai puţin echivoce ale vieţii umane aşa cum le cunoaştem prin tradiţia religioasă sau ecleziastică, atunci când vorbim de o manifestare dominantă a vieţii sentimentului nu trebuie să spunem că viaţa capului cade în cea a pântecelui, nici că aceea – bazică – a pântecelui se înalţă anormal, ci că şi una, şi cealaltă se îmbină armonios în „mijlocul" lor activ. A vorbi, după cum se obişnuieşte, de un „extaz" nu corespunde realităţii; de fapt, mai degrabă e vorba de o adevărată „stază" care este anticipare a integrării, a „centrării" omului, fără de care integrarea creaţiei înseşi nu s-ar putea efectua[1].

Realizarea mai întâi înăuntrul sinelui a acestei joncţiuni ternare este o chezăşie a realizării iubirii. Prin iubire, bărbatul şi femeia se completează, cel puţin lăuntric, apropiindu-se de androginie. Dacă, după cum am văzut, femeia îl ajută pe bărbat să iubească, iar bărbatul o ajută pe femeie să admire, fiecare dintre ei nu mai e doar bărbat sau femeie, în măsura în care încetează a mai fi o simplă

[1] *Vorrede zum zweiten Band der Schriften und Aufsätze*, 1832, I, 410 *sq.* Baader îl citează aici pe Johannes MENGE, *Beiträge zur Erkenntniss des göttlichen Werks und göttlichen Ebenbildes*, Lübeck, 1822.

jumătate. Fiinţa umană, ca spirit, trăieşte din admiraţie, iar ca inimă, din adoraţie. Exact după cum bărbatul o depăşeşte pe femeie în ceea ce priveşte aptitudinea sa de a admira, femeia îl depăşeşte pe bărbat în ceea ce priveşte aptitudinea de a adora, de aceea au nevoie unul de celălalt pentru a se completa. Dar pervertirea acestor două aptitudini îi înlănţuie pe cei doi amanţi ca pe doi ocnaşi[1]! În 1816, teozoful îi scrie lui Christian Daniel von Meyer că, după cum o plantă are nevoie pentru a exista ca soarele să devină pământ, iar pământul soare, tot aşa unirea omului cu Dumnezeu se săvârşeşte prin Cristos. În 1832, într-o scrisoare pe care o adresează prietenei sale Emilie Linder, această imagine dobândeşte formă şi consistenţă, rolul cosmic al omului fiind bine precizat. Nu există, explică Baader, coborâre fără o înălţare care să-i corespundă; astfel, pământul trebuie să urce spre cer, iar Natura spre Spirit, pe când cerul coboară către pământ şi Spiritul către Natură; în acelaşi timp, fiecare dintre cei doi termeni trebuie să rămână distinct, să nu se confunde cu celălalt. La fel, dacă funcţia bărbatului este de a trage înaltul, Spiritul, către inimă, a femeii este de a înălţa josul, Natura sau pământul, spre inimă, căci inima reprezintă „mijlocul" unde cei doi parteneri se întâlnesc şi-şi găsesc cu adevărat umanitatea. Prin urmare, bărbatul o ajută pe femeie să înalţe partea joasă (terestră), iar femeia îl ajută pe bărbat să coboare partea înaltă. Trebuie ca bărbatul să-şi depăşească orgoliul, răceala sau nerăbdarea, care opun rezistenţă acestei coborâri – acestui sacrificiu –, întocmai după cum femeia trebuie să reziste nevolniciei, gravitaţiei şi leneviei care se opun înălţării părţii „joase". Baader adaugă că faptul de a fi devenit conştient de acest mecanism i-a îngăduit să înţeleagă mai bine natura catastrofei originare care a dus la diferenţierea sexelor.

Baader mai numeşte „mijlocul" sau „inima" şi „sentiment" (*Gefühl*), conferind în mod limpede acestui cuvânt o conotaţie precisă, pe care nu o are de obicei. În aceeaşi scrisoare către Emilie

[1] *Elemetarbegriffe über die Zeit*, 1831-1832, XIV, 141 *sq. Socialphilosophische Aphorismen*, V, 349.

Linder, el precizează că „*Hoffart*" („orgoliu") trebuie înțeles ca „*Hochfahrt*", adică „voiaj" sau plecare spre înalt, aici în sensul peiorativ de abandonare a „mijlocului". Dacă găsește „inima" astfel înțeleasă, cuplul devine un Orfeu răspândind asupra întregii Naturi armonia obținută pentru el însuși. Înțelegem cu atât mai bine această posibilitate de acțiune cosmică a omului dacă îl considerăm pe Dumnezeu însuși – a cărui imagine am rămas noi – ca mijloc sau inimă a Spiritului și a Naturii, ținând în același timp de amândouă, menținându-se deasupra amândurora. Din nefericire, teologia se află încă, în privința acestui aspect, la un nivel comparabil cu ceea ce se știa despre electricitate pe vremea când aceasta se limita la faptul că o baghetă de chihlimbar atrage corpurile ușoare; în prezent se știu mult mai multe lucruri despre electricitate, astfel încât și teologia ar trebui să țină cont de anumite date! Nu se indică oare, în capitolul întâi din Cartea Facerii, rolul cosmic al omului? Acolo citim că Dumnezeu a încheiat creația cerului și a pământului cu cea a omului, imaginea Sa în care a putut să sălășluiască, făcând așadar din această creație sălașul Său. Ultimul capitol al Apocalipsei ne încunoștiințează și despre unirea noului cer și a noului pământ; cerul, pământul și ființa omenească trebuie să dăinuiască veșnic, pentru că manifestarea divină are nevoie de armonia a toate trei[1].

Hochfahrt-ul, acest voiaj spre înalt pe nedrept întreprins și sinonim cu *Hoffart* – „orgoliu" –, este exact păcatul lui Lucifer, precizează Baader cu diverse prilejuri. Este șarpele drept al lui Isaia. Șarpele răsucit, josnic, viclean al femeii și cel dinainte trebuie disociați în mod radical unul de altul, pentru a-i împiedica să intre în combinație. Teozoful amintește în legătură cu asta că separarea sexuală în regiunea temporală a jucat într-adevăr un rol de *oprire*, de limitare a pagubelor în momentul căderii adamice, întrucât ea *reține* „androginia rea" să se actualizeze mai mult decât ar fi făcut-o dacă această separare n-ar fi avut loc. Dar, totodată, ea reține și buna androginie să se actualizeze[2]. Oricum, dacă dragostea sexuală

[1] BAADER către Emilie LINDER, 7 mai 1832, XV, 486 *sq.*

[2] *Vorlesungen über speculative Dogmatik*, 1838, IX, 211 *sq.*

rămâne la nivelul pur natural sau animal, ea nu poate să devină noblețe și smerenie, și nici, astfel, să le lege pe acestea; faptul este prejudiciabil societății, căci și una, și cealalată fiind „potențe", pornind de la individ, apoi de la cuplu, se extind la familie și de acolo la societate, astfel încât acțiunea „reflexului lor inversat" este de a pricinui în cele din urmă nenorociri și distrugeri[1]. Într-un scurt text intitulat *Despre uniuni*, Baader distinge cele trei cazuri ce pot apărea. Mai întâi, dacă orgoliul masculin și viclenia reptiliană din adâncul femeii se întrepătrund, ele se completează pentru a da o imagine demonică. Apoi, poate să existe, cum este deseori cazul, indiferență sau „nulitate", adică „bărbatul și femeia își conduc treburile cu totul din afară, ca o firmă de genul Hans Stein & Co.". În fine, rămâne posibilitatea de a realiza unirea celor două însușiri prin medierea „inimii", agent sau principiu ce le este superior amândurora, principiu de legătură – religios – fără de care uniunea degenerează în banalitate sau în nulitate, dacă nu cumva, pur și simplu, în figură demonică[2].

SITUĂRI ALE IUBIRII UMANE: VIAȚĂ DE CUPLU ȘI FILOZOFII

De la darul divin la dăruirea de sine sau nașterea pruncului alchimic

Cel de-al treilea mod de uniune, opera de îndeplinit, nu este dăruit dintr-o dată, el trebuie creat. Ființa umană primește în cursul anumitor momente privilegiate revelația acestei vocații autentice care îi este proprie. Într-un pasaj din *Fermenta Cognitionis*, Baader îl citează pe Joseph de Maistre care vorbește de „acel grad de exaltare ce-l înalță pe om deasupra lui însuși și îl aduce în starea

[1] *Sätze über erotische Philosophie*, 1828, IV, 175.
[2] *Socialphilosophische Aphorismen*, V, 339 *sq.*

de a produce lucruri măreţe" – ceea ce se aplică, adaugă teozoful din München, şi procreării fizice, întrucât ea nu are loc decât cu ajutorul „unui fel de extaz"; dragostea ne eliberează de neputinţa noastră, ne face să participăm la propria noastră productivitate, căci numai ea e productivă, în vreme ce non-dragostea este neputinţă, iar ura distrugătoare[1].

Dar exaltarea sau extazul în care cădem uneori, fără a le fi căutat, trebuie interpretate ca un har ce ne e acordat, un dar (*Gabe*) care trebuie să devină pentru noi sarcină de îndeplinit (*Aufgabe*). E necesar să facem distincţie între dragoste dăruită şi dragoste de îndeplinit (*gegebene und aufgebene Liebe*). La fel stau lucrurile şi în privinţa cunoaşterii, precizează Baader într-un text intitulat *Despre uniuni*. Faptul că ne-am informat despre modul de funcţionare a unui mecanism sau despre condiţiile unei experienţe ştiinţifice de efectuat înseamnă, desigur, că am dobândit astfel o formă de cunoaştere, dar trebuie să deosebim această cunoaştere de cea pe care o obţinem prin acţiune personală, reconstruind noi înşine mecanismul sau efectuând personal experienţa. La fel, dragostea care ne este întrucâtva „creditată", dată de natură sau de un destin favorabil, n-ar trebui să fie primită de noi ca un simplu cadou oferit pentru amuzamentul nostru sau pentru trândăvia noastră, ci ca o sarcină de dus la îndeplinire sau o „problemă" (*Problem*) de rezolvat. Suntem imediat datornici şi, pentru a ne achita datoria, trebuie să ne punem „în slujba iubirii" (*Minnedienst*), unicul serviciu care ne va autoriza să ne însuşim acest dar. Să ne imaginăm nişte urangutani care vin într-o seară să se încălzească la focul aprins de băştinaşi într-un luminiş, după ce aceştia s-au retras în colibele lor. Încetul cu încetul, jarul se va stinge, din cauză că nu e întreţinut, şi maimuţele vor rămâne descumpănite; ele vor pleca dezamăgite, fără a se fi gândit să pună lemne în vatră. Tot aşa se întâmplă şi cu dragostea care ne parvine; noi trebuie să întreţinem acest dar al cerului – al fiinţelor celeste – şi trebuie să ştim în ce fel. Dar majoritatea oamenilor se comportă ca maimuţele din parabolă.

[1] *Fermenta Cognitionis II*, 1822-1824, II, 209.

Iubirea nu se înțelege decât iubind, iar viața nu se înțelege decât trăind. Așa cum se poate spune: „Hai, fă experiența și vei ști", la fel trebuie să se spună: „Fă și vei iubi", cu atât mai mult cu cât „serviciul iubirii" făcut unei alte persoane ne face să avem parte totodată de dragostea pe care ea ne-o dăruiește și de cea pe care noi i-o purtăm, după cum se poate constata în cazul iubirii materne[1]. Orice dragoste venită fără vreun merit mai este asemănătoare cu un nou-născut firav, care are mare nevoie de toate îngrijirile noastre; el nu este încă decât rodul și imaginea părinților săi, dar trebuie să devină imagine activă și autonomă (*selbstisch*) a spiritului lor și inimii lor[2]. Un prunc alchimic trebuie să se nască, iar el, prin definiție, nu există cu adevărat decât din momentul celei de-a doua sale nașteri. La fel se întâmplă și cu iubirea pe care o avem pentru Dumnezeu; la început ne încearcă un elan, care însă trebuie urmat de *amor generosus* sau *actuos* – o iubire reală, actualizată. Reprezentările anoste ale iubirii, într-o artă care o concepe ca pe o plăcere trândavă, fie că-i vorba de operele moralizatoare ale ascetismului sau de cele ale romantismului, nu țin seamă de aceste exigențe și posibilități. Ceea ce, dimpotrivă, ar trebui pus în lumină, sunt încercările care îi așteaptă pe amanți în cursul lucrării lor de edificare armonioasă și creatoare. „*Dii omnia laboribus (doloribus) vendunt*"[3].

De aceea, în mod cu totul firesc, Baader își intitulează unul dintre „aforismele de filozofie religioasă": *Dragostea este un copil al celor ce se unesc în dragoste*. Așa cum se vorbește de copii făcuți din dragoste – și toți copiii ar trebui să fie astfel –, tot așa ar trebui să se știe întotdeauna că dragostea însăși, la începutul ei, nu e decât un copil. De unde provine, se întreabă în continuare teozoful, acest misterios copil-minune care se numește dragoste? După cum părinții își păstrează o vreme copiii alături de ei pentru a-i crește, așijderea și Dumnezeu nu se mulțumește să creeze ființe, El le re-procreează apoi în El însuși. În timp ce copilul din carne

[1] *Socialphilosophische Aphorismen*, V, 347. *Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik*, 1831, IV, 196. *Sätze über erotische Philosophie*, 1828, IV, 165 *sq.*

[2] *Ibid.*, 196.

[3] *Sätze aus einer religiösen Erotik*, 1828, IV, 165 *sq.*

îşi părăseşte părinţii sau traiul acestora se poate nărui din pricina lui, acest copil misterios care este dragostea nu-şi părăseşte niciodată părinţii dacă ei nu-l părăsesc, traiul lor nu e ameninţat să se năruie şi ei au parte de o viaţă divină. Căsătoria e adesea sterilă şi se întâmplă ca părinţii să aducă pe lume roade de calitate inferioară, pe când uniunea inimilor adevărate şi sincere este întotdeauna fertilă şi poate să se bucure necontenit de minunatul rod pe care îl zămisleşte. O asemenea uniune începe să se formeze atunci când momente celeste – acele „*eternal moments*" de care vorbeşte Shakespeare – întâlnesc interiorul nostru, iar noi le fixăm (*fixieren*) în loc să le sacrificăm morţii temporale în care ar dispărea ca nişte copii abandonaţi sau asasinaţi. Oamenii care din aspectul efemer al stării amoroase trag concluzia caracterului ei iluzoriu se înşeală. El nu este iluzoriu, atâta timp cât, în loc să hrănească timpul cu eternitate, ei izbutesc să desăvârşească, să integreze, să transfigureze temporalul în etern[1]. Această frumoasă idee a lui Baader ne sugerează că, pe de o parte, eternitatea hrăneşte timpul, şi că, pe de altă parte, omul, în funcţie de harul primit, conferă timpului dimensiunea fiindului. Un alt aforism de filozofie religioasă, intitulat *Chei pentru înţelegerea misterului iubirii*, reaminteşte în ce fel Sophia sau „umanitatea celestă" îi apare iubitului sub forma iubitei şi viceversa, în starea de dragoste; bărbatul şi femeia au atunci misiunea de a fixa privirea fecioarei celeste care, pentru o clipă, străpunge norii (a fixa acest *Durchblicken*). Această apariţie a Sophiei explică extazul din starea de dragoste, cu al său „licăr de argint" (*Silberblick*) – şi se ştie că trebuie să vedem scopul superior al iubirii în întruparea în noi a Sophiei, a acelei Sophia lipsite, din cauza noastră, de trupul la care are dreptul[2].

---

[1] *Religionsphilosophische Aphorismen*, X, 342 *sq.*: „*Die Liebe selber ist ein Kind der in Liebe sich verbindenden.*"

[2] *Ibid.*, 304 *sq.*: „*Schlüssel zum Verständnisse des Mysteriums der Liebe.*" Cf. şi articolul meu „Âme du Monde et Sophia chez Franz von Baader" (citat *supra*, n. 2 de la p. 250). Cuvântul „*Silberblick*" este un termen împrumutat din vocabularul minier. P. KLUCKHOHN (*op. cit.*, p. 549, n. 1) observă că Baader este primul care foloseşte cuvântul în acest sens.

Mai multe pasaje din lucrare insistă asupra necesității punerii la încercare în acest proces de elaborare a pruncului alchimic. Deşi cuvinte ca „inițiere" sau „inițiatic" nu par să fi fost folosite aici, totuşi despre asta e vorba. Unele dintre cele *Patruzeci de propoziții privind erotica religioasă*, frumosul opuscul dedicat Emiliei Linder, insistă asupra acestui punct în mod categoric: prietenia şi dragostea nu prind rădăcini decât în adversitate şi nefericire, fără de care există doar camaraderie. Dacă planta dragostei poate, într-un anumit fel, să crească în lipsa lacrimilor, ea nu prinde rădăcini fără această rouă. În dragoste, nu e fidel şi statornic decât cel care a extirpat din adâncul ființei sale infidelitatea şi posibilitatea de renegare (ca *posse mori*, după expresia Sfântului Augustin). Dumnezeu crease omul fără de prihană, într-o stare de inocență, dar El voia ca posibilitatea greşelii să fie extirpată prin acțiunea, cooperarea şi meritul omului însuşi. Lucrul acesta este valabil pentru orice iubire, care începe în inocență, însă trebuie să treacă printr-o încercare pentru a se confirma, pentru a-şi găsi poziția şi stabilitatea (*bewährter Stand und Bestand*). Nu era indispensabil ca omul să-l renege sau să-l trădeze pe Dumnezeu, dar trebuia să existe ispită şi rezistență la ispită pentru ca el să-şi dovedească tenacitatea, pentru ca relația sa cu Dumnezeu să fie consolidată. La fel se petrec lucrurile cu orice iubire, la om sau în Natură, şi acesta e şi adevăratul principiu al culturii şi al artelor frumoase. Iubirea lui Dumnezeu pentru om coboară pentru a înălța Natura, apoi se desfăşoară pe orizontală sub formă de iubire umană şi, în sfârşit, coboară mai adânc, ca iubire a Naturii, pentru a o înălța pe aceasta la om. Dar pentru ca adevăratul raport de dependență a Naturii față de om să se stabilească, trebuia ca Adam să fie supus unei duble ispite: fie să folosească în mod despotic Natura, fie să i se supună, ca sclav. În primul caz, se uită că Dumnezeu e Suveranul absolut al Naturii, în cel de-al doilea, se uită că Dumnezeu e singurul Suveran direct al omului. Lucifer a cedat primei ispite, omul a cedat celei de-a doua[1].

[1] *Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik*, 1831, IV, 193, 198.

Un lung pasaj din *Propoziții de filozofie erotică* este consacrat acestor vederi. Baader distinge mai întâi două stadii în orice dragoste a creaturii pentru creatorul său ori pentru o altă creatură. Primul corespunde unei stări de unison (*unisono*) care nu a trecut prin încercarea confirmării; nici o „diferență" (*Differenz*) nu se manifestă încă, dar această stare ascunde în ea posibilitatea de diferențiere, fragilitatea și mortalitatea. Al doilea stadiu corespunde extirpării acestor trei posibilități, când se naște adevărata armonie sau substanțierea (*Substanzirung*)[1]. Or, noi știm că raportul creaturii cu creatura este determinat de cel pe care ea îl întreține cu creatorul ei; omul se află cu Natura și cu omul în aceleași relații în care se află cu Dumnezeu. Aceasta înseamnă că pentru a realiza orice dragoste avem nevoie de medierea divină, fără de care libera trecere de la primul stadiu la cel de-al doilea ne este închisă. Chiar și în raporturile noastre cu Natura avem nevoie de această mediere; nu trebuie așadar să ne fie teamă de Natură, ceea ce, așa cum spune cu îndreptățire Goethe, este o teamă „contra" Naturii. Experiența arată că dragostea în stadiul al doilea exercită o profundă acțiune salutară de eliberare, căci atunci ea este „reliantă" (*reliirend*) – eliberare ce are consecințe asupra Naturii înseși („cult", „a cultiva", „cultură" semnifică același lucru)[2]. Experiența de zi cu zi ne arată ce e în stare să producă reconcilierea în dragoste, și aceasta împotriva unei prejudecăți larg răspândite conform căreia adevărata dragoste nu cunoaște niciodată, nici măcar la început, vreo neînțelegere. Asta ar însemna că ea n-ar cunoaște nici iertarea. Or, dragostea nu constă în reunirea unor inimi deja armonizate, ci în armonizare. În prietenie, în dragostea părinților pentru copiii lor, în cea a cuplului, nu rareori cea mai profundă ruptură este cea care îngăduie cea mai solidă reunire. Sângele vărsat de inimă este calozitatea care va conferi trăinicie uniunii[3].

„În *unisono* – scrie Baader – nu se aude nici o disonanță, însă aceasta poate să se manifeste. În acord, disonanța e suprimată,

[1] *Sätze über erotische Philosophie*, 1828, IV, 165 *sq.*
[2] *Ibid.*, 168 *sq.*
[3] *Ibid.*, 169.

depăşită, şi nu mai e de temut nici o discordanţă"[1]. Saint-Martin exprima în 1775 aceeaşi idee, în *Despre greşeli şi despre adevăr*: „Aşadar prin opunerea acestui acord disonant şi a tuturor celor care derivă din el acordului perfect, iau naştere toate producţiile muzicale [...]. Dacă urechii nu i s-ar oferi decât o continuitate de acorduri perfecte, ea nu ar fi şocată cu adevărat; dar în afara monotoniei plictisitoare ce ar rezulta din aceasta, nu am găsi aici nici o expresie, nici o idee [...]. Orice rezultat şi orice produs, în materie de Muzică, se întemeiază pe două disonanţe, din care provine orice reacţie muzicală [...]. Repercutând această observaţie asupra lucrurilor sensibile, vom vedea cu aceeaşi limpezime că ele n-au putut niciodată şi nici nu pot vreodată să ia naştere decât prin două disonanţe"[2].

Contrariul va fi remuşcarea, indisociabilă de noţiunea de imperativ moral de tip kantian. Demonii înşişi cred în Dumnezeu, dar tremurând. Ce greşeală ar fi să se înlocuiască religia cu morala! Să se caute Mântuitorul sau mântuirea într-un imperativ şi nu într-un „dativ"! Insolvabilitatea nu apare decât o dată cu reclamaţia creditorului. Dragostea nu este numai odrasla belşugului şi a sărăciei – aşa cum o vedea Platon –, ea este şi cea a iertării şi a căinţei – care nu-i remuşcarea –, adică a reconcilierii, deoarece numai inima (*Gemüth*) bogată iartă şi numai inima sărmană are nevoie de iertare. Când între oameni există adevărată căinţă şi iertare, nu oamenii sunt cei ce săvârşesc aceste acte cu de la ei putere (*ex propriis*), ci o acţiune superioară şi mediatoare e cea care intervine pentru a-i conferi unuia bogăţia iertării, iar celuilalt forţa smereniei. De aceea un act de reconciliere este religios în măsura în care el vădeşte această acţiune superioară mediatoare mai „înaltă"; astfel, între guvernaţi şi guvernanţi există ceva mai presus de ei, lucru pe care, spune Baader, oamenii au tendinţa să-l uite în ziua de azi – adică, vrea el să spună, mai cu seamă de la Revoluţia franceză încoace –, când privesc raporturile dintre guvernaţi şi guvernanţi

[1] Cf. E. SUSINI, *op. cit.*, t. III, p. 550 (BAADER, VIII, 187, § 41).

[2] *Des erreurs et de la vérité*, pp. 513-516; deja citat de E. SUSINI, *op. cit.*, t. III, p. 551.

în mod „naturalist", adică fără această putere mediatoare, reunificatoare, reconciliantă, echilibrantă, reliantă (religioasă)[1].

Reconcilierea nu-l face pe om să revină la starea-i originară de inocență, dar îl înalță imediat la cel de-al doilea stadiu al dragostei. Dacă o „reunire organică" este mai solidă decât precedenta uniune, desfăcută (*aufgehoben*) pentru a se reconstitui mai bine, e pentru că principiul unificator, solicitat de această separație, „se concentrează în sine în mod mai profund, în vederea unei noi emanații, pe care o va extrage din adâncul său". În organism, o cicatrice interzice o nouă ruptură în viitor. Dumnezeu însuși s-a conformat acestei legi în cazul celor trei mari emanații succesive ale Sale. Trimiterea omului în lume fusese precedată de o ruptură – cea a lui Lucifer –, de unde misiunea de restaurare ce îi revine omului, pentru a cărui emanație Dumnezeu se pregătise sau se fixase („*Gott fasste sich tiefer zur Emanation des Menschen*"). După căderea adamică, în vederea unei noi emanații, Dumnezeu s-a adunat și mai profund înăuntrul Ființei Sale celei mai tainice; abia de această dată a fost amorsată uniunea indisolubilă dintre creatură și creator, dintre Dumnezeu și lume, și, prin asta, cea mai măreață înălțare a creaturii. Numai sângele inimii poate să furnizeze cimentul unei uniuni eterne; sângele lui Cristos este, de bună seamă, acest sânge prin excelență și datorită lui cel al „inimii" (*Herzblut*) omului, sau „sufletul său principiu", a devenit fluid; din coagulat cum era, el a putut să dea loc la o uniune eternă devenind accesibil „trecerii la stadiul al doilea al dragostei" – dragostea de om și de Natură. Trebuie așadar să fim încredințați că aptitudinea pentru dragoste este mai mare de la venirea lui Cristos, după cum o adeveresc cutumele noastre, instituțiile noastre sociale; în ceea ce privește dragostea bărbatului și-a femeii, există o deosebire netă între popoarele creștine și celelalte[2].

Totuși, Baader subliniază aici o nuanță deosebit de importantă. Nu trebuie să se creadă că lipsa de fidelitate față de Dumnezeu și

[1] *Sätze über erotische Philosophie*, 1828, IV, 170 *sq.*
[2] *Ibid.*, 174.

căderea omului erau necesare. Chiar şi fără cădere, omul ar fi trebuit să treacă prin încercarea ispitei întăritoare, dar această cădere nu era câtuşi de puţin ineluctabilă. Aşa cum nu sunt nici îndoiala, şi nici greşeala – iar acest fapt, după cum a remarcat E. Susini, îl contrazice pe Descartes. Baader scrie: „Maxima potrivit căreia *orice cunoaştere trebuie să înceapă cu îndoiala* trebuie [...] respinsă şi ea". Ispita e necesară, nu însă şi răul, şi nici căderea. Ar fi în contradicţie cu datele Bisericii să se admită caracterul primordial şi necesar al Răului. De aceea, doar o parte a îngerilor l-a urmat pe Lucifer. La fel, „căderea unei fete nu este singura condiţie pentru a o mărita"[1].

Despre femeie şi cuplu

Baader îi atribuie femeii un rol fundamental în realizarea umană şi spirituală a cuplului şi a întregii omeniri. Într-un pasaj nostim dintr-o scrisoare adresată în 1839 prietenului său Stransky, el evocă marele mister al dragostei, deci al vieţii, ca pe o „muzică celestă răsunând în chip mai perceptibil în inima femeilor decât în cea a bărbaţilor – aceştia ar trebui să se străduiască să nu le dea femeilor decât textul ei"[2]. În scurtul său eseu consacrat „învăţăturilor secrete" ale lui Martines de Pasqually, Baader reaminteşte că, dacă acţiunea greşită nu a putut să pătrundă decât pornind de la elementul pasiv (femeia = apa) în elementul activ (bărbatul = focul), acţiunea corectă, reconciliatoare, va trebui să urmeze aceeaşi cale. Într-adevăr, femeia (să înţelegem: coloraţia feminină din Adamul androgin, şi acum femeia ca deosebită de bărbat) serveşte drept „conductor" inconştient atât acţiunii corecte, cât şi acţiunii incorecte. Ea este o „bază", întocmai ca şi trupul. Baader se dedă aici la una dintre acele apropieri preferate ale sale: *Weib* şi *Leib* („femeie" şi „trup") trebuie să fie respectate, nu trebuie să fie „viciate", maculate, deoarece conţin o binecuvântare (*Segen*); de

[1] Citat de E. SUSINI, *op. cit.*, t. III, p. 554 (BAADER, IV, 198, § 37; VIII, 15, nr. 1; VIII, 139 *sq.*; I, 328 *sq.*).

[2] BAADER către STRANSKY, 3 octombrie 1839, XV, 626.

asemenea, trebuie să se acţioneze cu prudenţă în privinţa lor (*scheuen*), întrucât conţin şi un blestem[1]!

Un pasaj din *Fermenta Cognitionis* precizează că femeia este deasupra bărbatului în măsura în care e purtătoarea inconştientă a dorinţei masculine de a crea sau purtătoarea imaginii care există în bărbat; dar ea însăşi nu ajunge la conştientizarea acestei imagini decât cu ajutorul „forţei deşteptătoare" a bărbatului, ceea ce e valabil atât pentru dorinţa corectă cât şi pentru cea incorectă, pentru sămânţa femeii şi cea a şarpelui, de vreme ce fiecare femeie este în acelaşi timp o EVA şi o AVE (Maria), astfel încât depinde mai ales de lucrarea bărbatului ca una sau alta dintre aceste două forme să fie cea care se actualizează[2]. În aceeaşi culegere, Baader evidenţiază în treacăt o frază a lui Voltaire, autor pe care-l consideră deseori „sagace": „Religia şi dragostea femeilor sunt întemeiate pe aceeaşi slăbiciune"; poate exista, într-adevăr, doar slăbiciune în ambele cazuri. Oricum, mult mai adesea e vina bărbatului decât a femeii dacă aceasta zămisleşte demoni şi nu zei[3].

Femeia este paznicul dragostei, mai spune Baader în textul din 1828 conscrat filozofiei erotice; doar creştinismul a ştiut să-i recunoască pe deplin acest drept, conferindu-i libertate socială şi consideraţie, astfel încât e normal ca ea să fie ataşată acestei religii, să fie păstrătoarea ei. Femeia este şi păstrătoare a dragostei, căci, după cum se ştie, la bărbat nu dragostea, ci dorinţa senzuală (*Lust*) e cea care are iniţiativa. În starea normală, la femeie dorinţa sexuală urmează dragostea şi nu invers. Pe de altă parte, femeia e mai puţin capabilă să separe, să „abstragă" dorinţa de dragoste. Ca atare, ceea ce bărbatul îi dăruieşte în mod conştient femeii este partea cea mai rea, dorinţa senzuală, în timp ce femeia îi dăruieşte

---

[1] *Über des Spaniers D.M. de Pasquallys Lehre*, 1823, IV, pp. 122 *sq.*: *„Verderbe es nicht, denn es ist ein Segen darin; scheue es aber auch, denn es ist ein Fluch an ihm!"*

[2] E. SUSINI, *op. cit.*, t. II, p. 568, n. 2. *Fermenta Cognitionis III*, 1822-1823, II, 255 *sq.*

[3] *Ibid.* (IV), II, 316 *sq.* (Baader îl citează aici pe Ioan Scotus ERIUGENA, *De divisione naturae*, după ed. din 1681; ed. din 1838, II, 6-92 *sq.*; pentru a observa că, în privinţa acestui aspect, el gândea ca şi J. Böhme).

bărbatului, în primul rând şi în mod conştient, partea cea mai bună. O fecioară este o provocatoare inconştientă (nevinovată) a dorinţei bărbatului, căci ea răspunde în mod conştient acestei dorinţe dăruind dragoste[1].

Cu toate acestea, Baader nu-i consacră femeii un cult fără rezerve, chiar făcând abstracţie de faptul că răul a pătruns în omenire pe calea coloraţiei feminine. Dacă femeia, explică el într-o scrisoare din 1834, nu poate conferi nici Spirit, nici sacramente, e pentru că ea nu poate, mai cu seamă în dragoste, să treacă dincolo de „constelaţia siderală" – sau instinctul superior –, pe când bărbatul izbuteşte acest lucru. Pericolul constă în divinizarea acestei „constelaţii siderale"; ea trebuie întotdeauna repoziţionată şi considerată în regiunea care îi este proprie[2]. În timp ce bărbatul poate să meargă direct la Dumnezeu, femeia reuşeşte mai bine acest lucru trecând prin bărbat (şi ne punem întrebarea dacă, pentru Baader, această soluţie este doar preferabilă sau dacă ea reprezintă singura posibilitate). Orice uniune adevărată presupune o subordonare. Am văzut că dragostea este diferită după cum cei doi membri ai cuplului stau unul sub altul sau faţă în faţă[3]; acest fapt e valabil deopotrivă pentru raportul dintre fiinţa umană şi Dumnezeu şi pentru cel dintre bărbat şi femeie, însă ştim că în al doilea caz este necesar un al treilea termen (Dumnezeu însuşi, sau Cristos), fiindcă noţiunea de dragoste este şi cea de Triadă. Dacă Sfântul Pavel propovăduieşte (Efeseni, 5) că omul trebuie să-şi iubească femeia – precum capul iubeşte trupul sau Domnul comunitatea – şi că femeia trebuie să-şi venereze (*verehren*) bărbatul, aceasta înseamnă că mai întâi e de datoria bărbatului să iubească femeia, „coborând" oarecum la ea, pentru ca prin această coborâre ea să fie „înălţată" (Dumnezeu ne-a iubit mai întâi în Cristos, numai coborârea face posibilă reurcarea sau iubirea întoarsă). Un bărbat nu poate iubi o femeie care îşi refuză această înălţare, iar o femeie nu poate venera un bărbat care nu se apleacă asupra ei cu iubire.

---

[1] *Sätze über erotische Philosophie*, 1828, IV, 175.

[2] BAADER către F. HOFFMANN, 15 septembrie 1834, XV, 505.

[3] *Sätze über erotische Philosophie*, 1828, IV, 165 *sq.*

Apostolul Pavel îi prezintă pe amândoi ca supuşi aceleiaşi unităţi, deci ca un ternar. „Femeia nu se realizează decât în şi prin bărbat, bărbatul nu poate *să se dezvolte* decât în femeie“[1]. Însă moravurile se schimbă, îi destăinuie Baader cu oarecare amărăciune prietenului său Stransky, în 1840; asistăm la „declinul inimii, la dezvoltarea monstruoasă a inteligenţei“, astfel că femeile îşi pierd din ce în ce mai mult puterea legitimă asupra bărbaţilor – din cauza acestora, de altfel. Femeilor nu le mai rămâne decât să se slujească de arma rea a unei senzualităţi fără inimă sau, fiindcă sunt femei, nu bărbaţi, să pară nişte fantome de fiinţe hibride, lipsite de feminitate[2].

Încercarea de a înfăptui o uniune autentică se sprijină, de bună seamă, pe alte temeiuri. În *Patruzeci de propoziţii privind erotica religioasă*, Baader e generos în materie de sfaturi destinate cuplului. El aminteşte că, dacă iubesc, pe mine însumi mă dăruiesc o dată cu darul pe care-l aduc; dacă femeia mea mă iubeşte, eu sunt cel pe care ea îl primeşte o dată cu acest dar. Dacă primesc, trebuie s-o fac cu tot atâta bucurie de a mă lăsa legat, pe câtă bucurie de a mă lega simte cel sau cea care mă dăruieşte. Cel ce ştie să dăruiască fără orgoliu poate să şi ia fără înjosire – fără „presiune“ – iar cel ce ia înjosindu-se nu poate să dăruiască decât cu orgoliu[3]. Ideea aceasta îşi găseşte ecou şi într-un pasaj din cursul despre Jacob Böhme: când iubesc pe cineva, mă neg şi îl „afirm“ pe acela; când cineva mă iubeşte, se neagă şi mă afirmă pe mine... Dragostea este astfel un proces permanent şi alternativ de „dăruire“ şi de „primire“. Dacă îl neg pe celălalt, mă pomenesc negat – de aceea ura este neproductivă. De unde adevărul expresiei: „Unul pentru toţi şi toţi pentru unul“. Aceasta e dialectica diferenţei şi a unităţii. Creatura e o consoană separată de vocala divină, dar care posedă puterea de a se exprima pronunţând această vocală. Meister Eckhart spune că omul este un adverb (*Beiwort*)[4]. Am văzut că

[1] *Fermenta Cognitionis V*, 1822-1824, II, 360 *sq.*
[2] BAADER către STRANSKY, 1 octombrie 1840, XV, 37.
[3] *Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik*, 1831, IV, 189 *sq.*
[4] *Privatvorlesungen über Jacob Böhme*, 1829, XIII, 83.

această complementaritate a vocalei şi a consoanei se aplică, evident, şi dragostei dintre bărbat şi femeie.

Numai dragostea ne face cu adevărat liberali, căci numai cel care ştie să iubească nu separă dreptul de datorie, faptul de a domni de faptul de a sluji, faptul de a poseda de faptul de a fi posedat[1] etc. Dragostea ne face să înţelegem, prin analogie, mari mistere; de exemplu, dacă cineva refuză dragostea noastră şi suntem nefericiţi, ne imaginăm mai bine suferinţa simţită de Dumnezeu din aceeaşi cauză[2]. Dar cât de nefericit este ghinionistul care nu se poate ataşa de persoana pe care trebuie s-o stimeze, ba chiar să se teamă de ea, şi care e atras de-o persoană pe care trebuie s-o dispreţuiască[3]! O alta dintre cele „patruzeci de propoziţii" avertizează cu privire la „tantalismul filautiei". E o neghiobie să se creadă într-o filautie (dragoste de sine) efectivă sau reuşită, deoarece ea ruinează viaţa cuplului. Nu poţi să te iubeşti pe tine însuţi, după cum nu poţi să te săruţi pe tine însuţi. Cel care caută să se iubească sau să se admire nu caută de fapt decât să-şi risipească, prin mărturiile altcuiva, îndoielile asupra propriei sale demnităţi de a fi iubit sau admirat; cum nu izbuteşte să facă acest lucru, se goleşte din ce în ce mai mult. Filautia denotă un gol profund, este o putere tantalică rezultând din refuzul de a admira şi de a iubi ceea ce merita să fie admirat şi iubit[4].

O frumoasă pagină din *Patruzeci de propoziţii* precizează, cu privire la cotidianul vieţii de cuplu, necesitatea încercării ce duce la reconciliere, lege înscrisă în creaţia divină şi a cărei importanţă am arătat-o. Care îndrăgostit, întreabă Baader, nu a simţit că, iertând şi împăcându-se, pătrunde mai adânc în inima sa, fixează mai trainic raportul cu cealaltă persoană? A ierta înseamnă a folosi în mod cu adevărat creator dorinţa şi imaginaţia, pătrunzând cumva înăuntrul persoanei care regretă, reînnoind-o prin chiar faptul că

---

[1] *Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik*, 1831, IV, 186.

[2] BAADER către un corespondent, 1838?, XV, 602 *sq.*

[3] *Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik*, 1831, IV, 189. *Socialphilosophische Aphorismen*, V, 349.

[4] *Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik*, 1831, IV, 188.

pătrundem în ea şi astfel ne legăm în chip şi mai profund de ea. Care îndrăgostit autentic nu va fi observat că numai sângele inimii care, la o greşeală, începe să curgă asemenea sângelui de jertfă, este în stare să furnizeze cimentul care pecetluieşte o prietenie şi o iubire durabile? Se poate vorbi în acest caz de consangvinitate, în sensul cel mai profund al cuvântului. Iar cel care a parcurs acest proces de reconciliere nu e departe de împărăţia lui Dumnezeu[1]. Baader mai subliniază că numai dragostea este cu adevărat amabilă (*artig*) sau politicoasă, în ea existând întotdeauna o anumită distincţie, în vreme ce lipsa de dragoste este grosolană, chiar dacă vrea să-şi dea un aer de politeţe şi gentileţe[2]. Să încheiem cu această *Reflecţie asupra unei propuneri, de curând dată publicităţii, împotriva suprapopulării* (1829). Baader îi răspunde doctorului Karl August Weinhold, care propunea unele metode anticoncepţionale, că a permite statului să influenţeze populaţia într-un domeniu ca acesta ar însemna să i se acorde puteri care nu îi revin. Propunerea doctorului Weinhold este apropiată de morala kantiană, care vede căsătoria ca un contract de închiriere şi nu ca un sacrament[3].

Androginie şi filozofii moderne

Originalitatea lui Baader se manifestă şi în felul său de a asocia două domenii aparent destul de îndepărtate unul de celălalt: cuaternitatea androgină a fiinţei umane şi cea a... filozofiei. L.P. Xella a încercat să facă o apropiere între cele două noţiuni, care, doar fiindcă nu este prea des explicită în scrierile teozofului, nu înseamnă că e mai puţin tentantă. O dovedeşte faptul că izolării neputincioase a uneia dintre cele două coloraţii îi corespunde sterila închidere a celeilalte, genul cel mai elevat al producţiei umane, adică filozofia. Cuvântul însuşi – *philo-sophia* – ar trebui

[1] *Ibid.*, IV, 200.

[2] *Ibid.*, IV, 192.

[3] *Socialphilosophische Aphorismen*, V, 281. Franz Hoffmann observă, într-o notă, că Schelling, Fichte, Hegel, Krause au vorbit mai bine despre dragoste decât Weinhold şi Kant.

totuşi să incite la meditaţie asupra cuaternităţii divine, în scopul apropierii de ea. Filozofia ar trebui să urmărească să ne înfăţişeze dragostea Sophiei şi dragostea pentru ea, să devină astfel o cale care să readucă omenirea la Dumnezeu. Pentru aceasta, ar trebui să parcurgă din nou istoria umană pornind de la origini şi să înţeleagă în ce fel păcatul originar a antrenat scurgerea timpului[1]. Cu alte cuvinte, adevărata filozofie este o teozofie care ar trebui să ne ajute să recompunem dubla coloraţie în imaginea Fiului, să favorizăm naşterea persoanei umane (*Verselbständigung*) căreia i se opune afirmarea unui Sine fals şi egoist sau abstracţia unilaterală a unei singure coloraţii. Idee aparent destul de jungiană. În filozofiile nereligioase, coloraţia masculină care, absolutizându-se, neagă legătura cuaternară dintre Dumnezeu şi om (*eritis sicut Dei*), neagă totodată feminitatea matricială sau coloraţia care trebuie să se lase fecundată; refuzând această coloraţie feminină, cea masculină se închide la acţiunea divină, rămâne goală, expropriază fiinţa exterioară, sau Natura, a cărei jefuire devastatoare o organizează. Raportului industrial pe care îl avem în momentul de faţă cu Natura îi corespunde nihilismul speculaţiilor filozofice care nu încearcă să oglindească decât propria lor imagine, să se autoîntemeieze în ego, ca acelea ale lui Descartes[2].

Citându-l pe Platon, dar inspirându-se tot pe-atâta din Saint-Martin, Baader reaminteşte că orice cunoaştere îşi are originea în admiraţie. „Spiritul omului, spusese Filozoful Necunoscut, nu poate să trăiască decât din admiraţie, iar inima sa nu poate trăi decât din adoraţie şi din iubire." A admira, pentru Baader, înseamnă a recunoaşte, a admite o alteritate, astfel încât în admiraţie se pune raportul corect între subiect şi obiect, unitate în deosebire, relaţie între inferior şi superior intermediată de „oglindă", de „miracol"; între „a se oglindi" [*se mirer*] şi „a admira" [*admirer*] se efectuează adevărata speculaţie – cuvânt ce vine de la *speculum*.

[1] Cf. L.P. XELLA, *op. cit.*, p. 51.

[2] *Ibid.*, p. 52. E. BENZ a remarcat că Baader este cel care ar fi introdus folosirea termenului de „nihilism" în limba germană (cf. *ibid.*, p. 52, notă în care L.P. Xella dă o interesantă bibliografie referitoare la nihilism).

Este vorba într-adevăr de o legătură erotică androgină, deoarece superiorul, coloraţie masculină, se admiră în inferior, unde îşi găseşte imaginea, unde se percepe în feminitatea-pasivitate a sa, suscitând chiar în această oglindă, coloraţie feminină, un aspect masculin, adică propria sa imagine de superior care, din acest motiv, este un miracol (*mirare!*). În admiraţie, inferiorul se supune superiorului care se află înăuntrul său şi nu e distrus de aceasta; la rândul lui, superiorul înalţă înăuntrul său inferiorul care îl admiră şi se uneşte cu el, fără însă ca prin aceasta să se nege. Regăsim aşadar cuaternarul nostru ontologic androgin sau jocul cuaternar al celor două coloraţii, întrucât aici superiorul se uneşte cu superiorul din inferior, iar inferiorul se uneşte cu inferiorul din superior. Astfel se clarifică expresia pe care Baader o repetă cu plăcere: *Cogitor a Deo, ergo sum*; ea înseamnă că eu, obiect de cunoaştere, mă recunosc ca obiect al cunoaşterii lui Dumnezeu[1].

Iată de ce filozofia postcarteziană este un produs „bastard" al timpului, o absolutizare tipică a coloraţiei masculine însoţită de neputinţă, de sterilitate, adică de nihilism. Întrucât îi lipseşte feminitatea, ea refuză să admită propria sa inferioritate şi receptivitate faţă de Dumnezeu[2] – tendinţă semnalată de C.G. Jung şi de L.P. Xella. Filozofia lui Baader este esenţialmente erotică deoarece, pentru el, nu din neant şi nici din materie, ci din dorinţa celor două coloraţii se iveşte orice proces de producţie şi de creaţie. Nici o determinare, imagine ori corp autentic (*Bild*), nu se poate înţelege decât ca, totodată, conţinut şi conţinător. Spinoza a negat pasivitatea filozofiei – de aceea panteismul este, în acest sens, o caricatură hermafrodită; substanţa spinoziană nu e nici Dumnezeu, nici cosmosul, pentru că vrea să fie şi una, şi alta, după cum hermafroditul nu depăşeşte nici masculinul, nici femininul, ci exasperează dualismul acestora. Aici nu există un al patrulea termen.

---

[1] *Ibid.*, p. 53. Despre gnoseologia baaderiană, cf. frumoasa lucrare de L.P. XELLA, *La dogmatica speculativa di Franz von Baader*, Torino, „Filosofia", Premi „Domenica Borello", 1977.

[2] L.P. XELLA, *op. cit.*, p. 54.

L.P. Xella lămureşte totodată ostilitatea de care Baader a dat dovadă în repetate rânduri faţă de filozofia lui Schelling; şi aceasta poate fi calificată drept hermafrodită, în măsura în care simplul joc al dublei forţe atracţie-respingere e lipsit de valoare erotică, de valenţă cuaternară, şi astfel recade într-o polaritate statică. Căderii adamice în materie îi corespund sistemele lui Spinoza şi Schelling, care dau dovadă de o condamnabilă disponibilitate, propensiunea de a lăsa să li se impună orice legătură cu natura inferioară şi chiar de a coborî sub nivelul acesteia. Atunci superbiei „spiritualiste" a lui Lucifer îi va corespunde celălalt aspect, „despoticul", care se va găsi în sistemul lui Fichte şi mai cu seamă în cel al lui Hegel. La Fichte, Eul îşi impune autoafirmarea, îl neagă pe Dumnezeu identificându-l cu Sinele, neagă natura identificând-o cu Non-Eul, deci neagă coloraţia feminină înăuntrul sinelui şi în afara sinelui. Acest Eu nu poate, ca atare, să procreeze nici în sus, lăsându-se fecundat de Verbul divin, nici în jos, fecundând Natura; mai mult, în nevoia sa mereu nesatisfăcută de a se umple şi de a umple, el nu încetează să se confrunte cu o matrice sterilă. Urmărit fără încetare de Dumnezeu care, după cum arată Tauler, caută făptura pentru a genera în ea propriul său fiu şi a o regenera prin intermediul propriei sale fiice, Eul fichtean urmăreşte fără încetare Natura, rămâne fiu al timpului, înlănţuit de o roată a lui Ixion[1]. Amorul propriu sau egoismul (*Selbstsucht*) apare o dată cu pierderea adevăratei *Selbstheit* sau, atunci când principiul cu adevărat constitutiv al statului dispare, apare tendinţa de a se „constitui"; în opinia lui Baader, oamenii politici ai epocii se lasă pradă fichteanismului în măsura în care maniera lor de „a constitui" statul e o manieră fichteană de a se afirma pe ei înşişi. De la Fichte încoace, conceptul de „a lua" l-a înlocuit în filozofie pe cel de „a primi", în aceeaşi măsură în care orgoliul a înlocuit smerenia[2].

Filozofia fichteană se opreşte la *itio inter partes*, la *bellum internecinum* între cele două coloraţii. Cea hegeliană merge până

[1] *Ibid.*, p. 56.

[2] *Vorlesungen über religiöse Philosophie*, 1826-1827, I, 161. *Sätze über erotische Philosophie*, 1828, IV, 171.

la triadă, din nefericire însă fără a o depăşi. Filozofia lui Hegel se caracterizează ca o figură a uniunii androgine care ar deveni rigidă în momentul producerii Verbului. Dialectica hegeliană admite necesitatea unei colorații feminine ca organ de afirmare a colorației masculine – deşi nu foloseşte câtuşi de puțin această terminologie –, dar ea vede în această a doua colorație ceva străin, exterior celei masculine, şi de aceea o reduce la un simplu rol de instrument. *Idea* hegeliană caută Natura, însă doar pentru a o nega, ca şi cum Dumnezeu ar căuta omul, sau absolutul ar căuta finitul nu pentru a se genera şi a-l genera, ci pentru a-l ucide. Determinarea (Fiul) este prea deseori interpretată de filozofi ca o negație, iar limita ca un rău în sine. Triada hegeliană e un dualism mascat, în care tată şi fiu, masculin şi feminin se luptă fără încetare. Tatăl vrea să fie Tată fără a trece prin culoarele înguste ale matricei, cum se întâmplă atunci când orgoliul face să se absolutizeze colorația masculină; el se alienează în Natură, aruncă în afara sa organul feminin, pentru a-l regăsi apoi în fața sa ca pe un organ străin, ca pe un neant[1].

De aceea nu e un paradox, ci efectul unui proces ineluctabil dacă această filozofie hegeliană care proclamă absolutul Spiritului, triumful orgoliului luciferic, nu se poate realiza efectiv decât într-o formă de materialism inferior. Căci nu vede ea oare în persoana fizică a şefului statului întruparea unui absolut? Aceasta înseamnă că, o dată negată matricea feminină, această filozofie se condamnă la a fi un produs bastard, în care omenirea coboară sub rolul său de organ al lui Dumnezeu pentru a se vrea instrumentul celor mai infame uniuni. Regele uzurpat de om în regatul invizibil al Spiritului îşi pierde masca şi apare ca un corp grosolan în regnul vizibil al politicului[2]. Se ştie că greşeli de acest fel, care iau naştere în cadrul speculației, sfârşesc prin a invada cu adevărat Biserica şi statul. Cele două mari Biserici ale Occidentului nu scapă diagnosticului sever pus de Baader, deoarece Biserica romano-catolică are tendința de a confunda domnia lui Dumnezeu cu simpla

[1] L.P. XELLA, *op. cit.*, p. 57.
[2] *Ibid.*, p. 57.

vizibilitate materială, ceea ce e o formă de pietrificare, în timp ce protestanții o confundă cu invizibilitatea absolută, dispersie a unei interiorități fără temei. Aceasta înseamnă că amândouă participă la absolutizarea echivocă a celor două coloratii: una refuză să fie pusă în mișcare, cealaltă refuză să găsească un loc în care să se plaseze; una apără dogma așa cum e, fără a-i vedea funcția seminală dinamică, cealaltă o respinge fără a-i înțelege funcția formatoare. Întocmai după cum avem, pe de o parte, monarhii absolute, închidere sterilă, matrice negată, refuz al mișcării, iar pe de altă parte revoluții ca aceea din Franța, care se leapădă de calendar, pretind că propun un prezent nou și se dovedesc a fi pur principiu distrugător sau mișcare de nestăvilit care, negând orice principiu formator, sfârșește prin a se nega pe ea însăși[1].

Legătura solidară dintre cap și membre, care în societatea spirituală și civilă corespunde celei dintre monarhie și federalism sau republicanism, nu este întotdeauna înțeleasă. Se separă radical aceste două principii, se asupresțe sau se distruge unul cu ajutorul celuilalt. Natura profundă a acestui gen de legătură se lămurește, dacă se sesizează solidaritatea dintre superstiție și necredință, dintre servilism și liberalism. Să nu alungăm unul dintre cei doi poli cu ajutorul celuilalt[2]!

CUNOAȘTERE ȘI REINTEGRARE

Iubire și cunoaștere

Dacă erorile metafizice moderne și cele ale filozofiilor politice se datorează necunoașterii generale a marilor principii amintite de Baader, rezultă că sarcina gânditorului cunoscător al adevărurilor profunde constă în a readuce oamenii la o cunoaștere, la o gnoză, adică la o știință fără de care ei se condamnă la rătăcire. Oare nu

[1] *Ibid.*, p. 58.

[2] *Über den paulinischen Begriff [...]*, 1837, IV, 353.

reamintea Saint-Martin că „știința nu este o ocupație trândavă, ci o luptă"? Și fiindcă iubirea e marele principiu, ea este obligată să fie o știință. Baader nu ratează nici un prilej pentru a-i ataca pe Rousseau și pe Jacobi, care pretind că omul încetează să simtă când se apucă să gândească sau să înțeleagă – greșeală de natură a-i menține pe oameni într-o mare incertitudine cu privire la religie și la iubire, care din acea clipă se cantonează într-o regiune vagă, un clar-obscur al conștiinței sau al rațiunii noastre[1]. A crede nu este suficient, ci înseamnă doar „a menține cunoașterea la nivelul ei cel mai de jos" – îi scrie Baader lui Jacobi în 1820[2] – iar altundeva el declară că a fost dintotdeauna împotriva unui „spiritualism de eunuc" care, ca și răul naturalism, nu ne poate face să înțelegem misterul iubirii[3]. Pentru a fi liberi față de oameni și de Natură trebuie mai întâi să ajutăm oamenii și Natura să aibă libertate, dar acest lucru trece printr-o cunoaștere. După cum am văzut, legea etică poate să apese asupra noastră ca un imperativ, ca aerul asupra unui corp în care s-a făcut vid. Însă când ea nu face decât să treacă prin noi fără să sălășluiască în noi (*durchwohnen* nu este *inwohnen*), este din lipsa acestei cunoașteri datorită căreia legea, sălășluind în noi, ne devine personală[4]. Cunoaștere aceasta este o datorie; de aceea Kant s-a înșelat susținând că iubirea poate fi poruncită – ceea ce, de altfel, contravine învățăturii din Decalog[5].

Deoarece cunoașterea, această formă de gnoză, este un instrument atât de minunat și indispensabil, nu-i de mirare că Baader îi atribuie o facultate androgină. El se explică pe larg într-un eseu publicat în 1807, consacrat modului în care se poate folosi rațiunea. Facultatea noastră de cunoaștere (*Erkenntnisvermögen*), spune Baader, e bisexuată, sau mai degrabă androgină. El o compară cu

---

[1] Cf., de exemplu, *Sätze über erotische Philosophie*, 1828, IV, 165 *sq.* și studiul meu, „Credință și cunoaștere la Franz von Baader și în gnoza modernă", din volumul de față, precum și lucrarea de L.P. XELLA citată *supra*, n. 1 de la 321.

[2] „*Glauben ist Festhalten des Erkennens in seiner untersten Stufe*", BAADER către JACOBI, 27 iunie 1806, XV, 204.

[3] *Vorlesungen über J. Böhmes Theologumena und Philosopheme*, III, 402 *sq.*

[4] *Vorlesungen über speculative Dogmatik*, 1838, IX, 222.

[5] *Über Religions- und religiöse Philosophie*, 1831, I, 327.

uniunea dintre lumină şi căldură, căci orice lumină care se manifestă e însoţită de o modificare de temperatură. Când cunosc sau recunosc (*erkennen*) ceva care se află deasupra mea, nu există doar manifestare a unei lumini interioare, întrucât cunoaşterea nu este indiferentă sau lipsită de efect, ci există şi căldură interioară. Ca atare, admiraţia tinde să devină iubire sau venerație, altfel inima noastră (*Gemüt*) este încătuşată, lipsită de libertate[1]. Baader reaminteşte în legătură cu această chestiune una dintre ideile sale cele mai îndrăgite, şi anume că există analogie între instinctul de reproducere sau de procreare şi instinctul de cunoaştere[2]. Un element superior se întinde spre un element inferior sau, dacă preferaţi, „imaginează" în el pentru a fi fundamentul său, întocmai după cum soarele „poartă" pământul, sau bărbatul femeia; el îl fixează (*fassen*), îl apucă (*erfassen*) devenindu-i interior, aspiră să se glorifice în el, să-l îmbrace ca pe o podoabă. După cum, conform Sfântului Pavel, femeia este gloria bărbatului, Adam este imaginea şi gloria Dumnezeului său. Elementul superior imaginează în mod activ; acestei imaginaţii active îi corespunde o pasivitate a elementului inferior, care înaintează spre cel dintâi pentru a-l ajuta şi a-l sluji, căci altfel se prăbuşeşte. Spiritul este modelul elementului superior, carnea este modelul elementului inferior. Pretutindeni, spiritul caută să devină carne pentru a se găsi, a se pune la încercare, a se desfăşura în bucurie, a se glorifica luând formă (*bildend*). Carnea nu este decât nostalgie a unui spirit care va veni s-o însufleţească, s-o pătrundă, să se manifeste în ea pentru a o înălţa la sine, în sine. În limba germană există un raport etimologic între „masă" [mâncare] şi „uniune" [căsătorie] (*Mahl* şi *Vermählung*), raport întemeiat în realitate, dacă ne gândim la ceea ce reprezintă la diferite niveluri faptul de a mânca şi cel de a procrea[3].

Spiritul oricărei creaturi este întotdeauna însărcinat, „gravid" cu ceva (*schwanger*), cu un corp în care se reprezintă, se reflectează; există identitate între clocotul său (*Wallen*) şi voinţa sa

[1] *Über die Analogie des Erkenntniss- und des Zeugungstriebes*, 1808, I, 41.
[2] *Ibid.*, 44 (cf. şi E. SUSINI, *op. cit.*, t. II, pp. 30 *sq.*).
[3] *Ibid.*, 44 *sq. Fermenta Cognitionis II*, 1822-1824, II, 178.

(*Wollen*), de aceea voința acționează întotdeauna în mod organic – ea este „instinct formator". Tot ceea ce trăiește și vine să sălășluiască într-un trup (*lieben, leben, leiben*) emană din această dorință androgină (*Androgynenlust*) care este ca atelierul sau patul nupțial secret, impenetrabil, magic al oricărei vieți. Păstrați pur acest pat și veți vedea născându-se o viață sănătoasă! Orice făptură, la orice nivel al vieții, e în același timp celestă și terestră sau siderală și elementară, căci „sacramentul vieții" nu-i este dat decât sub această dublă formă. Însă nu se cuvine ca inferiorul să facă din superior femeia sa, de unde sensul injoncțiunii: „Să nu-ți faci chip cioplit și nici un fel de asemănare a mea", ceea ce e totuna cu a spune: „Trebuie să fii tu însuți chipul și simbolul (*Gleichnis*) meu"! Bineînțeles, nu se cuvine nici ca superiorul să se supună inferiorului. Nu trebuie nici să slujim ceea ce avem drept sarcină să stăpânim, nici să facem contrariul – astfel se lămurește și mai mult distincția înjosire-orgoliu și noblețe-smerenie. Se constată de asemenea că această învățătură întemeiază o cunoaștere a cunoașterii, deoarece astfel nu se mai poate separa faptul de a cunoaște – legat de noțiunile de dominare, de formare, de procreare – de faptul de a fi cunoscut – legat de ideea de a sluji, de a fi format, de a primi[1]. Dacă această cunoaștere cedează în fața obiectului său, adică a materiei căreia trebuie să-i confere consistență (*Bestand*) și sens rezonabil (*Verstand*), atunci ea se întoarce în întuneric, cum se întâmplă cu inima omului a cărui dragoste pentru cineva cedează în fața măruntei dorințe sexuale egoiste, care face inima meschină[2].

Opțiunea liberă este cea care pornește de la cunoaștere; faptul de a fi mânat în chip neliber, cum se întâmplă în cazul pasiunii, pornește de la ceva negândit, deci de la o necunoaștere. Viața adevărată este libertate; faptul de a oscila de colo-colo, fără a ști ce vrem și ce facem, corespunde „lipsei de viață" care însoțește în chip inevitabil o mișcare ce nu pornește din adâncul cel mai adânc al ființei noastre.

---

[1] *Über die Analogie des Erkenntniss- und Zeugungstriebes*, 1807, I, 44 *sq.*

[2] *Über die Begründung der Ethik durch die Physik*, 1813, V, 17.

În al său *Essai sur l'indifférence*, notează Baader, Lamennais a reamintit pe bună dreptate că dragostea noastră pentru Bine nu poate proveni decât din cunoaşterea sau recunoaşterea acestui Bine. În cazul instinctului orb sau al pasiunii nelibere, nu există nici o cunoaştere, nici o idee. Faţă de ceea ce cunosc, sunt liber. Dragostea este liberă. Cunoaşterea eliberează cunoscătorul de cunoscut. Nivelul animal ne învaţă acest principiu, întrucât simţurile, instrumente de obiectivare, sunt cele care eliberează puţin câte puţin individul de lumea vegetală. Isus a spus: „Veţi cunoaşte adevărul şi adevărul vă va elibera"; El nu a spus: „Doar veţi simţi adevărul, vi-l veţi reprezenta etc." Desigur, adevărul e însoţit de sentiment şi de reprezentare, însă în sensul în care lumina ideii confirmă adevăratul sentiment, îl fortifică, suprimă sentimentul neadevărat[1]. În definitiv, cunoaşterea şi iubirea sunt strâns unite, după cum sugerează şi termenul biblic „a cunoaşte", cu sensul de „a se uni cu" (*cognovit eam*). Impregnându-se de ideea că Dumnezeu îl iubeşte, omul dobândeşte în acelaşi timp facultatea de a-i întoarce lui Dumnezeu iubirea (Anteros), de a-i iubi pe ceilalţi oameni şi Natura. Triplă iubire, căreia îi corespunde o triplă facultate de cunoaştere. Sistemele de morală care neagă această triplicitate sunt ateiste[2].

Sinele, cuplul şi Natura

Obligaţia gânditorului pătruns de ideile precedente este de a cunoaşte legăturile ce unesc fiinţele unele de altele, de a distinge diversele naturi ale acestor legături. Avem prea mult tendinţa de a confunda legăturile (*Bande*) exterioare coercitive cu cele interioare şi libere pe care ele au scopul de a le proteja (*Bünde*). Mulţi oameni se comportă asemeni maimuţelor din parabola menţionată mai sus. Trebuie să ştim că natura noastră are neîncetat nevoie să o eliberăm de un element antinatural – sau non-natural – care o chinuie. Să

[1] V, 236. *Vorlesungen über Religionsphilosophie*, 1827, I, 237 *sq.*
[2] *Vorlesungen über speculative Dogmatik*, 1830, VIII, 230 *sq.*

procedăm în ceea ce ne priveşte pe noi înşine aşa cum trebuie să se procedeze la nivelul statului: guvernanţii nu trebuie nici să reprime, nici să evite mişcările revoluţionare, ci, prin intermediul unei subtile chimii, adică al unei arte a separării (*Scheidung*), să pună la contribuţie elementele „evoluţionare" care le însoţesc. Acelaşi lucru este valabil pentru modul de a trata greşeala[1].

A separa aşadar nu înseamnă a suprima, ci a repune la locul corect, sarcină pe care trebuie s-o îndeplinim atât în ceea ce ne priveşte, cât şi faţă de semenii noştri şi faţă de Natură. De aceea cuvântul *Verselbständigung*, care nu e prea îndepărtat de ideea de individuare jungiană, corespunde unui proces de identificare, unei constante căutări a Sinelui pe care L.P. Xella o vede efectuându-se pe calea dialecticii cuaternare ştiute. Trebuie ca, printr-o serie de mandale ale căror formele esenţiale tocmai le-am prezentat, să înţelegem sciziunea androginiei primordiale, dispariţia dramatică a femininului, despotica prevaricaţiune a masculinului care a avut drept consecinţă devastarea Naturii şi nihilismul în speculaţie. La acestea se adaugă un aspect iniţiatic, deoarece dramatic, care subliniază necesitatea punerii la încercare sau a „confirmării"; numai dragostea iartă şi o face cu dragă inimă, fiindcă smerenia şi căinţa care se întorc către ea o ajută să dezvolte bogăţia şi deplinătatea tandreţei sale[2]. Dragostea dăruită instantaneu este dragostea „naturală", în sensul paulinian al primului om creat, din care „Omul-Spirit" trebuie să iasă suprimând această instantaneitate pentru a o transforma (*Aufhebung*). Rezultă astfel o dragoste liberă faţă de Natură – ceea ce nu înseamnă lipsită de natură (*naturfrei*, *naturlos*) –, aşa cum este sacrul faţă de sacrament: o dragoste „renăscută" în care raportul amanţilor este diferit de ceea ce era în primul stadiu. În dragostea divină, de exemplu, Creatorul nu se dezvăluie ca adevărat părinte al creaturii Sale decât în stadiul al doilea[3].

---

[1] *Ibid.*, IX, 223.

[2] *Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik*, 1831, IV, 192 *sq.*

[3] *Sätze über erotische Philosophie*, 1828, IV, 167.

Aspectul dramatic al oricărei iubiri umane e agravat de semnificaţia ontologică a femeii. Se ştie că Eva este în primul rând spaţiul exterior dat bărbatului pentru ca, găsindu-şi un loc în care să se mişte, să nu se năpustească în neantul goanei în afara centrului. Dar o dată fixată în exterioritatea sa, Eva reprezintă timpul ce îi este dat lui pentru a se regenera după imaginea Fiului lui Dumnezeu; ea este, ca să zicem aşa, timpul de formare a sămânţei sale, timp de care el nu mai poate scăpa fără a se condamna la deformarea definitivă, fără a deveni prada demonului. Parte feminină a separaţiei, ea reprezintă locul însuşi al spaţiu-timpului, legătura interior-exterior, şi deci împărtăşeşte parţial condiţia demonică. Bărbatul e cel de care depinde dacă va folosi această exterioritate în vederea mântuirii lor amândurora supunând-o, sau dacă se va damna supunându-i-se[1]. Dragostea nu este productivă, în reproducerea temporală sau în afara timpului, decât producând energii (*Kräfte*) şi nu creaturi[2]. Prin Eva a avut loc a doua cădere adamică, prin Eva poate să înceapă reintegrarea. După cum desfigurarea lui Adam în imaginile masculină şi feminină s-a produs mai întâi în interior şi apoi s-a încheiat corporal, şi restaurarea acestei imagini divine trece prin anihilarea acestei desfigurări mai întâi în interior, apoi în exterior. Aceasta înseamnă că dragostea are drept finalitate să ajute bărbatul şi femeia să se completeze pentru a deveni imagine umană totală. Omul iese cu neplăcere din ceea în ce a intrat cu plăcere. Masculinitatea şi feminitatea interioare abstracte, care se opun în mod egoist dragostei, sunt crucea pe care amanţii se pot ajuta reciproc s-o poarte şi s-o suporte în cursul vieţii lor. Acest proces de renaştere prin dragoste ar trebui să facă subiectul unor teme dramatice; literatura ar putea să se ocupe mai mult, crede Baader, de descrierea războiului împotriva diavolului care este duşmanul căsătoriei sau al dragostei pentru că este cel al renaşterii – acest subiect ar fi mai profund adevărat şi mai poetic decât ceea ce ni se prezintă în general în romane şi drame[3].

---

[1] Cf. L.P. XELLA, *op. cit.*, pp. 49 *sq.*

[2] *Fermenta Cognitionis V*, II, 360 *sq.* (nr. 29).

[3] *Religionsphilosophische Aphorismen*, X, 304 *sq.*

Sacramentul căsătoriei rezultă din dimensiunea eternă a uniunii, căci ceea ce e pur temporal nu are nevoie de sacrament. Pentru a reconstitui prin intermediul acesteia androginia pierdută, bărbatul trebuie să ajute femeia să se elibereze de feminitatea ei ca incompletitudine, iar femeia trebuie să ajute bărbatul în acelaşi scop, pentru ca în amândoi să renască imaginea originară totală a umanităţii, cel puţin lăuntric, şi, în sfârşit, pentru ca ei să înceteze a mai fi semi-fiinţe umane, semi-fiinţe sălbatice (*Wildheit*, sălbăticie însemnând îndepărtare – *Entfremdung* – de viaţa divină), într-un cuvânt, pentru ca ei să devină creştini, adică fiinţe renăscute, care şi-au regăsit integritatea naturii lor umane[1].

Trebuie să se ajungă la starea în care cele două fiinţe să nu constituie decât una singură, adică fiecare să fie jumătatea celeilalte; pentru aceasta, „fiecare dintre ele este obligată să se dividă, să iasă din ea şi să pătrundă în cealaltă cu o jumătate din fiinţa sa, abandonând cealaltă jumătate". Baader mai reprezintă această idee şi după cum urmează. Fiecare amant fiind o sferă alcătuită din două părţi, avem: A/B şi a/b; dragostea împlinită va fi A/b şi a/B, care indică schimbul şi întrepătrunderea. Cum însă ştim, pe de altă parte, că dragostea nu se realizează în două unităţi diferite, ci într-un al treilea termen superior, schema adevăratei iubiri va fi AbaB[2]. Înălţarea reciprocă de natură să ajungă la ceea ce Baader ar accepta probabil să numească un ou alchimic „nu poate, ca şi un extaz, să se înţeleagă decât graţie înălţării comune a celor doi amanţi într-un al treilea principiu supeior [...] pe care grecii îl personificau în Eros (zeul care reprezintă dragostea)"[3].

Dacă această restaurare poate să treacă prin dragostea dintre cele două sexe, ascetul care a făcut jurământ de castitate trebuie să se ferească de a căuta în mod incorect restituirea imaginii divine; astfel, femeile mai cu seamă au căutat un raport conjugal cu Cristos, logodnicul sau soţul lor ceresc, şi nu anihilarea dorinţei

---

[1] *Über den verderblichen Einfluss [...]*, 1834, III, 306.

[2] Cf. E. SUSINI, *op. cit.*, t. II, p. 546; BAADER, I, 231.

[3] *Eos, München Blätter für Poesie, Literatur und Kunst*, 1829, p. 248 (citat de SUSINI, *op. cit.*, t. III, pp. 548 *sq.*).

lor feminine. Într-un astfel de caz dispare al treilea termen, acela pe care poate să-l posede cuplul când cei doi parteneri sunt legaţi în acelaşi Cristos în care, cum spune Sfântul Pavel (Galateni, 3, 28), nu există nici sex masculin, nici sex feminin[1]. De aceea se poate concepe ca un bărbat să-şi abandoneze masculinitatea pentru a deveni tată şi o femeie să-şi abandoneze feminitatea pentru a deveni mamă – *virgo parturiens*, Sara; femeia singură are posibilitatea de a procrea mai mulţi copii decât cea care a cunoscut bărbatul[2].

Viaţa cuplului nu este deci decât în mod secundar făcută din schimburi reciproce, ea trebuie să realizeze în principal o „integrare", cea a androginiei; trebuie să se procedeze în aşa fel încât fiecare dintre cei doi parteneri să se completeze cu ajutorul celuilalt, precum şi cu al unui element superior, Sophia sau Idea, care îşi va face sălaş la amândoi. Aşadar ei se vor ajuta reciproc pentru a deveni verigi ale unui acelaşi lanţ. „Bărbatul ca suflet caută imaginea femeii pentru imaginea-i de bărbat, femeia ca suflet caută imaginea bărbatului pentru imaginea-i de femeie" – ceea ce face să apară ca secundară unica dimensiune sexuală[3]. Când apostolul Pavel spune că „nici femeia fără bărbat, nici bărbatul fără femeie, în Domnul" (I Corinteni, 11, 11), el ne înfăţişează acest Domn ca pe restauratorul şi întemeietorul naturii noastre androgine pierdute. În clipa învierii, nu un bărbat şi o femeie împreună vor fi lipiţi unul de altul pentru a face o fiinţă umană completă, căci Aristofan, spune Baader, a interpretat greşit androginul platonician; ci acelora ce vor fi fost de sex masculin Cristos le va fi logodnică, nu unindu-se cu masculinitatea lor animală, ci suspendând-o (*aufheben*), iar celor ce vor fi fost de sex feminin El le va fi logodnică suspendând (*aufheben*) feminitatea lor animală[4].

Ştim că nu este cu putinţă să se izoleze cuplul uman şi raporturile sale cu lumea divină de un vast ansamblu din care Natura face

---

[1] *Der morgenländische und abendländische Katholizismus*, 1841, X, 247.

[2] *Fermenta Cognitionis II*, 1822-1824, II, 225 *sq.*

[3] *Vorlesungen über speculative Dogmatik*, 1838, IX, 221.

[4] *Bemerkungen über das zweite Capitel der Genesis*, 1829, VII, 238. Cf. şi E. SUSINI, *op. cit.*, t. III, p. 574.

parte integrantă. Cunoaşterea şi reintegrarea trec şi prin ea. Din uniunea adulteră magică a omului cu bisexualitatea au fost concepute în spiritul omului spaţiul şi timpul, sau cel puţin ceea ce ne apare nouă ca atare şi prin care trebuie să trecem pentru a înţelege, cât de cât, această Natură. Adam a fost conştient de spaţiu la prima sa cădere, cuplul adamic a fost conştient de timp la cea de-a doua, fiindcă aceasta era o agravare a celei dintâi. Această conştientizare de către noi a timpului şi a spaţiului rezultă dintr-o formaţie bastardă care leagă cele două coloraţii într-o conexiune forţată, a cărei disoluţie ne redă libertatea androginiei şi adevărata fertilitate, dar e însoţită de suferinţe în virtutea principiului alchimic *dolor ex solutione continui*. Orice producţie umană în timp are caracterul naşterii şi al morţii, este concomitent *Begründung* şi *Entgründung*; fiecare naştere presupune şi implică o moarte, deoarece în timp s-a născut „temeiul negativ" – omenirea bisexuală – şi, de asemenea, posibilitatea de a-l distruge. Plăcerea împerecherii, legitimă sau adulteră, nu poate să provoace decât o naştere dureroasă pentru că *genitus*-ul trebuie întotdeauna să-şi omoare posibilitatea negativă: dacă e Fiul, va trebui să omoare el însuşi bastardul, sau produs al demonului, iar dacă e demonul, el va încerca să omoare Fiul sau să împiedice conceperea sa[1].

Suntem aşadar cufundaţi într-un univers funciarmente ambiguu. De altfel, el este şi mai „inform", ba chiar „respingător" în adâncurile sale ascunse ochilor noştri. Îndurarea lui Dumnezeu ascunde acest aspect de privirile noastre acoperindu-l cu o pătură, materia, astfel încât să-i vedem o înfăţişare suportabilă. Această aparenţă, sau *„Maja"*, nu este prin ea însăşi nici adevăr, nici minciună. Baader mizează adesea pe această idee: *schonen* („a cruţa", în sensul de „a menaja") este înrudit cu *schön*, „frumos". Cu alte cuvinte, frumuseţea este voită de Dumnezeu în Natură pentru a ne menaja ochii, pentru a ne ascunde abisul de forţe haotice, sau acel „carbon radical", în spatele unei faţade de lumină. În lipsa acestui acoperământ am fi cuprinşi de groază şi de oroare – să ne gândim

[1] L.P. XELLA, *op. cit.*, p. 50.

la epiderma care acoperă forma umană cea mai frumoasă şi o împiedică să se dezvăluie în adevărul său anatomic: „*Non impune videbis!*“ Aşa cum produce şiretlicuri, dragostea produce şi arta: şi Baader apropie *Lust* şi *List* („dorinţă“ şi „şiretlic“), *Kunst* şi *Gunst* („artă“ şi „favoare“)[1]. Natura trebuie să ne servească drept treaptă spirituală; în această privinţă, îi suntem la fel de folos pe cât ne este şi ea nouă: astfel, unirea unui bărbat şi a unei femei edifică trupul ca un eşafodaj înăuntrul căruia personalitatea divină androgină poate să crească. Trupul nostru este un plan, un desen pe care ne e dat să-l înţelegem şi să-l interpretăm în dubla lumină a Sfintei Scripturi şi a datelor oferite de fiziologie. De exemplu, din faptul că braţele nu sunt decât prelungirea coastelor se poate infera că uniunea androgină se situează în regiunea pieptului. Fizica naturală, care poartă în ea amprenta creaţiei, ne face să trecem fără soluţie de continuitate la o fizică divină, un *corpus spirituale* după chipul lui Dumnezeu. Trebuie aşadar să cunoaştem Natura şi s-o iubim. Cel ce nu-şi iubeşte fratele, spune Sfântul Pavel, nu-l iubeşte pe Dumnezeu, iar Baader adaugă că cine nu iubeşte Natura, cine nu se ocupă de ea cu dragoste, nu-l iubeşte nici pe aproapele său, nici pe Dumnezeu. *Cultur* este apropiat aici de *cultus*[2]. *Cult*, *omenire*, *cultură* au o aceeaşi sursă, ca trei forme de iubire care apar şi dispar în acelaşi timp; acolo unde una dintre ele lipseşte, lipsesc şi celelalte[3]. „Fizica însăşi, asemănătoare cu un animal mut şi nevinovat, ar trebui să depună mărturie contra falşilor profeţi care s-au folosit de ea în mod abuziv“[4].

Nu-i de mirare că raporturile omului cu Natura sunt dramatice, dat fiind că ele se înscriu în scenariul mitului teozofic iudeo-creştin. Într-o scrisoare adresată lui Constantin von Löwenstein-Wertheim în 1828, Baader arată că un oarecare von Schenk a fost atât de interesat de ideile sale despre dragoste, încât a vrut să le pună în

---

[1] BAADER, I, 127, VII, 299 (citat de E. SUSINI, *op. cit.*, t. III, pp. 577 *sq.*-581).

[2] *Bemerkungen über das zweite Capitel der Genesis*, 1829, VII, 239.

[3] V, 275 (citat de E. SUSINI, *op. cit.*, t. III, p. 561).

[4] „*Die Physik selbst, jenem stummen schuldlosen Tiere gleich, musste gegen die schlimmen Propheten zeugen, die sie misbrauchten*“ (V, 6). Cf. şi X, 127.

scenă, într-o dramă care ar fi tratat mai cu seamă despre „reconciliere". Baader adaugă că el însuşi vede motivul profund al culturii umane în dragostea pentru Natură – pentru „pământul-mamă" – şi că atribuie mobilizării tehnice (*Mobilisirung*) a pământului cauza înstrăinării sale (*Entfremdung*) faţă de noi. Pierzându-ne uniunea indisolubilă cu Natura, noi ne-am abandonat dragostea faţă de ea şi ne aflăm cu ea în acelaşi raport „raţional" ca acela al unui bărbat care s-ar mulţumi să aibă cu femeia sa relaţii ce s-ar mărgini toate la două coloane, cea a debitului şi cea a creditului[1]. Raporturile noastre cu pământul sunt la fel ca relaţiile noastre intime cu o fiinţă umană. Dacă puterea şi victoria dragostei asupra tuturor piedicilor, scrie Baader în 1838, nu se exprimă spulberându-le pe acestea cu violenţă, ci pătrunzându-le cu un *spiritus* subtil, în aşteptarea unor momente mai prielnice, nici materia, incompresibilă zice-se, nu este impenetrabilă la acţiunea unei substanţe superioare şi poate să-i sufere efectele – în aşteptarea completei sale disoluţii[2].

Am văzut de ce inerţia şi gravitaţia nu sunt de fapt nimic altceva decât un echilibru precar, o organizare provizorie a universului devastat care năzuieşte la o transparenţă regăsită. Nu există soluţie de continuitate între etică şi fizică. Asupra acestei devastări trebuie acţionat; trebuie să exterminăm *genitus*-ul bastard, să regenerăm în Fiul cel nou un nou spaţiu organic viu. Nu există reintegrare a omului dacă Natura nu participă la ea. Ea nu e doar traversată, susţinută sau dezagregată de forţe masculine şi feminine disociate, ci este, în plus, principiu feminin în raport cu omul, dorinţă mistuitoare de a fi umplută de el pentru a-l purta în sânul ei pe „fiul cel bun" sau imaginea căreia îi era destinată, dar pe care a pierdut-o în implozia centripetă provocată de explozia centrifugă a păcatului lui Lucifer. După cum rezumă L.P. Xella în studiul său consacrat filozofiei erotice a lui Baader, Natura este pentru om matricea omnipotenţială în care el se poate răspândi pentru a se reîntoarce la sine conferindu-şi totodată o formă şi reconciliind această

[1] BAADER către C. VON LÖWENSTEIN-WERTHEIM, 26 martie 1828, XV, pp. 444 *sq.*

[2] BAADER către un corespondent (cca 1838), XV, 601.

Natură cu principiul divin al formei. Din acest motiv, de asemeni, ea este profund, radical ambiguă[1]. Reamintindu-ne păcatul care a devastat-o, ea trezeşte în noi nostalgia şi nevoia unei uniuni sacre androgine, dar în acelaşi timp continuă să ne ispitească, astfel încât şovăim între această uniune sacră şi adulter. Ca orice principiu feminin, ea nu este prin ea însăşi negativitatea sau răul şi nu este nici, ca la Hegel, căderea Ideei. Omul e cel care poate alege să genereze prin ea răul şi negativul.

Industrializarea modernă foloseşte Natura ca simplu instrument material, o reduce la o pură pasivitate, obligând-o totodată să-şi nege masculinitatea interioară, să se închidă cu ostilitate la acţiunea noastră. Prin aceasta, omul se condamnă la neputinţă, la procrearea unor bastarzi în care nu poate să se recunoască şi care, la rândul lor, nu se recunosc în el şi se revoltă împotriva lui. Natura violată este comparabilă cu o materie refractară la creaţia artistică, iar omul e comparabil cu un artist lipsit de materiale ductile. Facultatea generatoare a acestuia nu mai găseşte un recipient pentru a se răspândi şi, ca atare, el sfârşeşte prin a accepta să se subordoneze principiului inferior pe care ar fi trebuit să-l înalţe; din violator, iată-l condamnat la a fi violat. Dar rolul său era şi rămâne încă acela de a se genera pentru a deveni imaginea lui Dumnezeu în cosmos, regenerându-l totodată pe acesta şi punând capăt dislocării cauzate de păcatul lui Lucifer[2]. La expunerea sintetică prezentată de L.P. Xella asupra acestui aspect al Naturii în viziunea lui Baader, să adăugăm că aceasta nu e doar un principiu feminin; ea nu este exclusiv astfel nici la Böhme, nici la Baader.

Arta face parte din acţiunea de regenerare a Naturii, idee care pentru Baader se înţelege de la sine şi pe care, pesemne că din acest motiv, nu a dezvoltat-o pe cât ar fi fost de dorit. El îndrăgeşte „reprezentarea artistică a transfigurării corpului terestru", căci ea reprezintă o „abolire a apăsării şi a înfăţişării tenebroase", de unde greşeala lui Raphael care a pus umbră în tabloul său al

[1] Cf. L.P. XELLA, *op. cit.*, p. 25.
[2] *Ibid.*, p. 26.

transfigurării, făcând neliniştitor personajul suspendat în văzduh; de unde şi apropierea care se impune între cuvintele *Licht* („lumină") şi *leicht* („uşor"). Arta, care e de origine celestă, trebuie să redea natura eternă în natura temporală[1].

Dumnezeu, Cristos şi Sophia. „Mântuitorul mântuit"

Căderea orgoliosului Lucifer nu-l afectase pe Dumnezeu „în inima sa", dar cea a lui Adam, sedus de simţuri, a avut acest efect, explică Baader în mod poetic în *Patruzeci de propoziţii*. Din această cauză dragostea, care izbăveşte şi care ajută, a ieşit din inima lui Dumnezeu şi a întreprins, o dată cu întruparea –care a început chiar în momentul căderii –, opera de reconciliere sau reunire dintre Dumnezeu, om şi Natură; aceasta este opera istoriei lumii, în mare, şi a fiecărei vieţi omeneşti, în particular. Dragostea, spune apostolul Ioan, este şi era în Dumnezeu când el a creat lumea şi omul; dar când omul a căzut, dragostea a ieşit din Dumnezeu şi a venit în lume ca Verb salvator. În momentul căderii adamice, inima lui Dumnezeu s-a îndreptat către om pentru a reforma informul; raza iubirii divine, sau Isus, a trecut în Sophia, această matrice a tuturor arhetipurilor, şi a devenit Om-Spirit în arhetipul omului. Atunci a început întruparea naturală în timp[2]. De atunci, graţia divină acţionează întotdeauna, pretutindeni. Din punct de vedere etimologic, cuvântul german corespunde unei „înjosiri" libere a divinităţii, deorece „*Gnade*" este înrudit cu „*gnieden*" sau „*niedern*"[3]. Dumnezeu este faţă de amanţi ca al treilea termen care se coboară până la ei; ei trebuie să se lase absorbiţi de el, să se piardă în el (*an Ihn*), dar pentru a se regăsi uniţi pe de-a-ntregul în el, „fiindcă unitatea perfectă nu se găseşte decât în joncţiunea

[1] Citat de E. SUSINI, *op. cit.*, t. III, p. 585 (VIII, pp. 133 *sq.*, X, 102).

[2] *Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik*, 1831, IV, 199. La Böhme, Dumnezeu se întrupează deja în sfântul element care e carnea îngerilor şi care va fi carnea luminoasă a lui Cristos.

[3] *Ibid.*, 192. „*Die Sonne geht zu Gnaden*", ziceau, după spusele lui Baader, cei din vechime referindu-se la soarele care asfinţeşte.

noastră individuală cu Dumnezeu şi abia după ce aceasta e săvârşită ne aflăm, în mod firesc, fraţi unii cu alţii". „Coabitarea" (*Beiwohnen*) a doi indivizi sau a unuia singur cu Dumnezeu nu duce la contopirea lor, ci la distincţia lor reciprocă. În legătură cu această chestiune, Baader critică, în *Fermenta Cognitionis*, mistica guyoniană a fuziunii. A distinge nu înseamnă a separa, după cum a uni nu înseamnă a contopi[1].

A spune că dragostea e o datorie, a reaminti că e o poruncă divină, înseamnă că stă în puterile fiecăruia dintre noi să se deschidă sau să se închidă faţă de ceea ce Dumnezeu aşteaptă când am încheiat o legătură cu cineva. „*Pflicht*" („datorie") vine de la „*Verflochtensein*" („a fi uniţi, împletiţi, laolaltă"); de asemeni, „datorie" şi „dragoste" sugerează ambele ideea unei legături. Primul termen arată că o putere străbate (*durchwohnen*) părţile, dar cel de-al doilea, deoarece este eliberat de povara legii, atrage, umple, îşi găseşte un sălaş lăuntric (*innewohnen*), aşa cum aerul care pătrunde într-un corp în care s-a făcut vid eliberează acel corp de presiunea aerului. De aceea Scriptura este îndeplinirea Legii; şi tot de aceea greutatea Legii nu face decât să exprime lipsa de sălaş lăuntric (*Inwohnung*). Este greu ceea nu are în sine centrul care-l poartă, ci conţine doar o forţă resimţită ca „străbătătoare" (*durchwohnend*). Dumnezeu nu năzuieşte decât să sălăşluiască în noi, orice cuplu reuşit serveşte drept sălaş Sophiei.

Aforismul de filozofie religioasă consacrat androginului precizează această noţiune de sălăşluire. Voltaire, aminteşte Baader, a scris în *Henriada* (capitolul X) cu privire la Ternarul divin: „Puterea, dragostea şi inteligenţa/Unite şi-mpărţite, îi alcătuiesc Esenţa". Baader aduce obiecţia că persoanele Treimii nu sunt „unite", ele fiind „Unul", ceea ce nu e acelaşi lucru. Ele nu sunt nici împărţite, ci

[1] *Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit*, 1824, II, 459. *Fermenta Cognitionis II*, II, 227, n.: Baader citează un text al doamnei GUYON: „Ca un râu care este o apă provenită din mare, dar *foarte distinctă* de mare, şi care, aflându-se în afara obârşiei sale, încearcă prin tot felul de zbuciumări să se apropie de mare până când, revărsându-se iarăşi în mare, se *pierde* şi se *amestecă* în ea aşa cum era pierdut şi amestecat înainte de a ieşi din ea; şi nu se mai poate distinge de ea." Deja citat de E. SUSINI, *op. cit.*, t. III, p. 533.

distincte. Ceea ce uneori se numeşte compoziţia (*Zusammengesetztsein*) *unei* substanţe sau a unei naturi nu este altceva decât neorânduiala (*Versetztheit*) mădularelor sau elementelor care o compun. Numai în Dumnezeu există distincţia sau unitatea absolute. În schimb, ceea ce exprimă mult mai bine versurile lui Voltaire este tripla relaţie a lui Dumnezeu cu omul: ca dragoste, Dumnezeu „*inwohnt*" sufletul omului; ca putere, îl „*durchwohnt*" (pe omul ca natură şi ca făptură); ca Înţelepciune (*adjutor*, ceea ce este şi femeia în Cartea Facerii), îl „*beiwohnt*". Această „*Beiwohnung*", acest „*verbum apud Deum*" *(logos exdetos)*, sau acest „*verbum apud hominem seu creaturam*" (căci Înţelepciunea, în Cartea Înţelepciunii, se numeşte tovarăşă de joacă a lui Dumnezeu şi-a făpturii, şi nu-l putem înţelege pe „*apud hominem*", sau medierea, dacă nu-l avem pe „*apud Deum*"), nu mai sunt înţelese de teologii deveniţi muţi în legătură cu această Sophia (cu unitatea şi distincţia dintre „*logos endetos*" şi „*logos exdetos*"), deoarece ei văd în ea o a patra persoană – o ipostază – în Dumnezeu sau, ca Schwenckfeld, o soţie a lui Dumnezeu[1].

În *Patruzeci de propoziţii*, Baader propune o altă apropiere etimologică menită să clarifice procesul de reciprocitate şi care se referă la cuvântul „*Glauben*" („Credinţă"). Dacă iubita mi se dăruieşte, îi sunt dator şi viceversa; la fel, Dumnezeu nu mi se poate dărui dacă eu nu mă dăruiesc Lui, însă dacă mă abandonez Lui sunt creditorul său (*Gläubiger*)[2]. O altă cugetare din aceeaşi culegere revine în mod diferit asupra procesului de reciprocitate. Dacă îi fac o bucurie celui pe care-l iubesc, mă despovărez de o nevoie, de o durere, iar dacă pot să-i iau o durere primesc o bucurie; aceasta înseamnă că există „recunoştinţă"[3] (în sensul cvasi-comercial al cuvântului!) de o parte şi de cealaltă. Îi sunt recunoscător cuiva care mă iubeşte pentru că sunt iubit de el, dar nu pot să iubesc pe cineva care nu-mi întoarce iubirea. Iată de ce

[1] *Religionsphilosophische Aphorismen*, X, 294 *sq.*

[2] *Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik*, 1831, IV, 184 *sq.*

[3] *Ibid.*, 185. Expresie împrumutată din contabilitate: „*Die Liebe schreibt alles mit doppelter Kreide an.*"

Dumnezeu se plânge adesea în Scriptură că atât de puțini oameni se lasă iubiți de El. El suferă că nu poate iubi cu adevărat decât atât de puțini dintre ei. Baader spusese deja în 1828, în *Propoziții referitoare la o filozofie erotică*, că dacă orice bucurie necomunicată este dureroasă pentru cel ce iubește, orice durere comunicată se preschimbă aproape în bucurie, lucru care este valabil și în ceea ce privește dragostea omului pentru Dumnezeu și explică originea rugăciunii[1].

Dumnezeu caută neîncetat creatura pentru a găsi în ea matricea, vasul în care să celebreze tihna sabatului, repausul în mișcare și mișcarea în repaus. De aceea a ieșit el, după păcatul lui Adam, din adâncul său cel mai tainic, din a sa *aseitas*, pentru a ni-l da pe Fiul său. În 1840, într-o scrisoare către Stransky, Baader evocă acest sacrificiu al Tatălui, prin intermediul unei frumoase imagini alchimice. Din leul ignic roșu (partea roșie, masculină a coloratiei) și din mielul alb (partea albă, feminină a coloratiei) s-a născut leul roz (*rosin*) sau cavalerul – tânărul cu inima de fecioară. Sângele și nervii reprezintă în natura animală această dublă coloratie pe care Baader o vede perfect unită în figura lui Cristos. Cristologia baaderiană dezvoltă, bineînțeles, temele reunificării, conjuncției contrariilor și androginiei. Nu este cazul să expun în amănunțime această cristologie, de aceea mă voi mărgini doar la câteva observații care ilustrează chestiunea. Într-o scrisoare adresată lui C.D. von Meyer, teozoful reamintește că, dacă planta unește fără a le contopi pământul și cerul, corpul plantei are nevoie pentru a exista ca soarele să devină pământ și pământul să se facă soare; în același chip, unirea dintre Dumnezeu și om se săvârșește prin Cristos, primul născut înaintea oricărei creaturi și totodată cel dintâi înviat[2]. Mântuitorul nostru este androgin pentru Baader – dar să notăm aici că e foarte îndoielnic ca El să fi fost androgin pentru Böhme! În orice caz, El este căsătorit cu umanitatea celestă, fiecare ființă umană trebuind să ia parte la această căsătorie (Efeseni,

[1] *Sätze über erotische Philosophie*, 1828, IV, 176.

[2] BAADER către C.D. VON MAYER, 2 martie 1816, XV, 305. Cf. și *supra*, p. 304.

5, 32)[1]. Şi după cum uneşte pe Dumnezeu şi pe om, Cristos reuneşte, citim în *Fermenta Cognitionis*, Dragostea şi Mânia divine[2].

Nu este cazul să prezint nici bogata şi complexa sofiologie baaderiană, lucru pe care l-am încercat într-un articol anterior[3]; în plus, paginile precedente conţin pe alocuri observaţii esenţiale referitoare la raportul Dragoste-Sophia. Câteva menţiuni suplimentare vor fi de ajuns pentru a ilustra mai bine această chestiune. Într-o scrisoare către Passavant, teozoful consideră „recăsătorirea" cu Sophia sacramentul prin excelenţă, deci împlinirea însăşi a dragostei – de aceea această recăsătorie este „poemul originar al omului"[4]. Mai multe pasaje din opera sa insistă asupra faptului că dacă Sophia este femeie pentru bărbat şi bărbat pentru femeie, ea este de sorginte mai înaltă decât noi, deci nu e nici cu adevărat femeie, nici cu adevărat bărbat, astfel că, atunci când sălăşluieşte în noi, dorinţa sexuală se stinge. Ea sălăşluieşte în imaginea (*Bildniss*) androgină sau adevărata creatură nemuritoare din adâncul nostru[5]. Cum androginia condiţionează această sălăşluire lăuntrică a Fecioarei celeste, iar aceasta sălăşluirea lui Dumnezeu înlăuntrul nostru, trebuie să ne ferim de greşeala comisă de unii mistici, care concep raporturile fiinţei umane cu Dumnezeu ca pe cele ale bărbatului cu femeia, în sensul curent[6].

Unul dintre *Cursurile de dogmatică speculativă* conţine o expunere sofiologică foarte interesantă, care poate că nu a fost amintită în lucrările consacrate lui Baader. Observând că, după Meister Eckhart, orice temporalitate se naşte şi subzistă numai prin separaţia Tatălui şi a Fiului, teozoful evocă o „colorаţie solară" şi o „colorаţie eternă", despărţite de un hotar (cuvântul „colorаţie" semnificând aici „natură tincturală", noţiune curentă la Böhme şi Paracelsus). În

---

[1] *Über den paulinischen Begriff [...]*, 1837, IV, 353.

[2] *Fermenta Cognitionis III*, 1822-1824, II, 254 *sq.*

[3] Cf. *supra*, n. 2 de la p. 250.

[4] 12 august 1816, XV, 313.

[5] *Vorlesungen über J. Böhme*, 1833, XIII, 185.

[6] *Über den verderblichen Einfluss [...]*, 1834, III, 303. Baader atrage atenţia că Toma d'Aquino a menţinut această adevărată noţiune de virginitate a Mariei, împotriva opiniei scoţiştilor.

timp ce coloraţia solară exterioară, pe care el o mai numeşte şi Venus exterioară sau Sophia exterioară, este bisexuată (bărbat şi femeie sau foc şi apă, deci dublă coloraţie), coloraţia interioară sau eternă nu e deloc aşa, deoarece ea ţine de Tată şi de Fiu, care sunt Unul. Dar şi una, şi cealaltă – cea exterioară şi cea interioară – nu sunt decât cele două aspecte ale uneia şi aceleiaşi entităţi. Pătrunzând în coloraţia interioară, coloraţia exterioară în mod evident dublă – masculină şi feminină – redevine una. Între coloraţia solară şi cea eternă stă, asemenea unui heruvim, principiul divin ignic care „rupe de fiinţa umană bărbatul sau femeia", pentru ca, pătrunzând în Sophia prin foc, fiinţa umană să se încorporeze acesteia. Coloraţia eternă nu trebuie să fie expusă, profanată ori divulgată, deoarece acest foc se năpusteşte împotriva celui care îl atinge pe nedrept[1].

Un alt pasaj din operă care pare să nu fi fost remarcat până acum se găseşte într-unul din *Cursurile de filozofie religioasă* şi se referă la tema Mântuitorului mântuit – temă romantică, dacă e să fie, pe care Filozofia Naturii a adoptat-o ca mit de altfel mai mult implicit decât explicit. Este tema luminii captive, capturate, pe care o altă lumină, rămasă liberă, vine să o trezească; sau cea a opoziţiei dintre gravitaţie şi lumină, cea dintâi fiind termenul mort în care s-au dus să se îngroape energiile primitive. Baader nu face această apropiere cu lumina şi gravitaţia în sensul schellingian, ci prezintă ideea în felul următor: notează mai întâi că învăţătorul, printr-un gest de dragoste, încearcă să-i retragă elevului gravitaţia ignoranţei şi a greşelii, pentru ca lumina să pătrundă în el. Dar învăţătorul va rămâne el însuşi prizonierul unei anumite opacităţi (*in Trübung*) atâta timp cât elevul nu-i va fi redat lumina obţinută datorită lui. „La fel, salvatorul trebuie din nou să-şi salveze salvatorul." Acesta este marele mister al religiei: Dumnezeu s-a expus în mod liber suferinţelor creaturii inteligente coborând spre ea din dragoste („*Amor descendit*"); omul poate să elibereze la rândul său inima lui Dumnezeu de această „*suspensie*" liber asumată –

[1] *Vorlesungen über speculative Dogmatik*, 1838, IX, 213 *sq.*

într-un fel, să-şi mântuiască Mântuitorul. „Fericit cel ce înţelege acest mister al creştinismului!" Această soteriologie se aplică şi omului în raporturile sale cu Natura şi cu alţi oameni. Dacă Natura vine în întâmpinarea noastră pentru a ne ajuta, ea aşteaptă în schimb ca noi să o ajutăm asumându-ne durerile „non-integrităţii" sale pentru a o elibera de ele. Numai prin „integritatea" omului, pe care el n-o poate găsi fără ajutorul Naturii, izbuteşte aceasta să-şi realizeze propria împlinire[1].

BAADER ŞI EPOCA SA

Jacob Böhme, teozof prin excelenţă, dar prea puţin *Naturphilosoph* în sensul œtingerian sau romantic, nu căutase câtuşi de puţin să-şi întemeieze speculaţiile pe ştiinţă. Baader însă încorporează în a sa *Naturphilosophie* esoterizantă contribuţiile ştiinţifice ale unei epoci avide de mari sinteze. Entuziasmul pentru doctrinele polare îi încurajează sau suscită meditaţiile şi, ca şi Schelling, el crede în necesitatea de a se face observatorul speculativ al Naturii. La acestea se adaugă, în cazul său, o sensibilitate etică şi un interes pentru estetică, stimulat în general la contemporani de lucrările lui Humboldt care, după Winckelmann, a atras atenţia asupra hermafroditilor din arta greacă[2]. Baader topeşte totul în creuzetul teozofiei sale – fără însă a-i da cu totul dreptate lui Platon şi fără a veni cu un concept foarte clar despre hermafrodit. Interesul său pentru ideea de androginie se observă încă din 1796, în corespondenţa-i cu Jacobi referitoare la Cabală[3]. Ochiul, spune el, este o facultate feminină deoarece are nostalgia razei fecundante; la fel, raza caută această nostalgie precum logodnicul braţele larg

[1] *Vorlesungen über religiöse Philosophie*, 1826-1827, I, 161 *sq.*

[2] În legătură cu acest punct şi cu mai multe dintre cele ce urmează, cf. GIESE, *op. cit.* (*supra*, n. 3 de la p. 250), pp. 370 *sq.*, 381, 390 *sq.* Despre Schelling, cf. pp. 301 *sq.*

[3] BAADER către JACOBI, 16 iunie 1796, XV, 165 şi 19 noiembrie 1796, XV, 168.

deschise ale logodnicei sale – complementaritate şi unitate ontologice care anunţă aprofundări ulterioare.

Momentul în care gândirea sa îşi elaborează şi îşi aşează temeiurile corespunde şi unui aspect privilegiat al sensibilităţii de la începutul marelui curent romantic: Friedrich Schlegel şi Schleiermacher expun ideea şi prezintă imaginea pe care şi le fac despre femeie. Tip superior de umanitate, înzestrată cu aceleaşi drepturi ca şi bărbatul, ea şi le exercită nu atât prin reforme sociale îndrăzneţe cât prin întruchiparea unor puncte de vedere filozofice inspirate de Schelling, Schleiermacher sau Novalis. În rest, femeile sunt fiinţe cât se poate de reale, trezindu-ne mereu interesul, legate de primul romantism până într-atât încât pot acţiona asupra lui aidoma plămadei în aluat. Aşa sunt, în felurite privinţe, Dorothea Schlegel, Sophie von Kühn, Rahel Varnhagen. În acest context originalitatea lui Baader e dublă. Mai întâi, femeia ca experienţă trăită nu pare a constitui pentru el un ferment autentic de inspiraţie personală. Deşi are o mare slăbiciune pentru sexul frumos, nu lasă impresia că vreo muză în carne şi oase şi-ar găsi ecou în teoriile sale. Cel puţin opera sa nu dă la iveală nici o urmă. Decât, poate, dacă luăm în considerare perioada de la sfârşitul vieţii sale, atunci când acest prim romantism a intrat deja în istorie. O contesă nefericită, de care e vorba în corespondenţa sa, îi smulge, ce-i drept, câteva accente, dar nu rapsodii[1]. Cea de-a doua originalitate, asupra căreia trebuie insistat mai mult, se referă la teoria însăşi a androginului.

Pentru Erosul romantic, într-adevăr, bărbatul şi femeia sunt singurele două părţi ale unui tot. Baader adaugă acestei dualităţi un al treilea termen: *Idea*, care realizează o tripolaritate. Am văzut şi locul important pe care-l acordă cvadripolarităţii. Acest fapt îi îngăduie să arate că fenomenul complementarităţii este cel puţin la fel de intern ca şi extern, în timp ce la marii autori ai vremii complementaritatea se prezintă mai ales ca un fenomen intern[2]. Schelling, despre care Baader putuse iniţial să creadă că era înclinat spre o

[1] XV, 178, 181, 106, 203...

[2] Cf. în special IX, 209; VII, 238. Şi GIESE, *op. cit.*, p. 375.

meditație asupra androginului și a misterelor sale polare prin chiar natura cercetărilor pe care le făcea, n-a mers niciodată cu adevărat până acolo unde îl aștepta Baader. În afară de unele intuiții ale câtorva teozofi anteriori, ca Eckartshausen[1], sau ale Filozofiei târzii a Naturii – de pildă, la Joseph Görres sau J.F. von Meyer –, mai mult sau mai puțin inspirată chiar de Baader, pictorii, poeții sau romancierii sunt mai degrabă cei la care s-ar găsi mai multe puncte de comparație cu el.

În pofida conceptului său de „*reale Psychologie*", Novalis nu a pus în mod limpede această problemă pe care Runge a clarificat-o întrucâtva, Ritter a făcut mai mult decât s-o anunțe, iar Baader a elaborat-o refuzând să trateze despre sexualitate ca despre o chestiune marginală. Dacă versurile din *Imnuri închinate nopții* (1797) celebrează un extaz legat de moartea individuală, romanul *Heinrich von Ofterdingen* (1800) marchează, în raport cu acestea, un progres inițiatic, datorită victoriei repurtate asupra Eului – victorie ce realizează ideea superioară de transformare în această lume, chiar dacă prin mijlocirea visului. Idealismul magic al lui Novalis își găsește punctul de sosire în teozofie, pentru care anunță un fel de reînnoire. Dar Baader este poate singurul care, prin discursul său speculativ, transpune pe planul vieții un platonism dinamizat, „organicizat", pe care logodnicul Sophiei, creatorul Mathildei, îl intuise în chip poetic și fără măcar a se gândi mult la androgin. Inspirată de o renunțare de tip novalisian, opera picturală și scrisă a lui Philipp Otto Runge duce și ea la o idee a morții și a Nopții romantice, arătând calea spre o perfecționare sau o formă de desăvârșire. Runge a făcut experiența pesimismului mistic al vieții sexelor. Dar dacă cele patru *Ore ale zilei* (*Tageszeiten*, 1803) ale sale fac trimitere la o cvadripolaritate androginică în Natură, florile de nu-mă-uita inserate în operă (cf. tablourile *Dis-de-dimineață*, 1808, și *Dimineață*, 1809, desăvârșirea picturală a primului

[1] ECKARTSHAUSEN l-a precedat pe Baader prin teoria sa despre dragoste; cf., de exemplu, *Aufschlüsse zur Magie*, t. II, München, 1790, pp. 14 *sq.* și, la un mod mai general, lucrarea mea consacrată acestui autor, *Eckartshausen et la théosophie chrétienne*, Paris, Klincksieck, 1969.

dintre cele patru desene) par să evoce mai cu seamă nostalgia platoniciană a celeilalte „jumătăți"[1]. Aproape în același timp, *Fragmentele* lui Johann Wilhelm Ritter[2] asigură tranziția între Novalis și Baader. Ritter este, într-adevăr, primul care abordează cu adevărat problema, detașând-o de chestiunea sexelor, adică raportând-o la întreaga Natura. În acel moment este închegat contextul care îl angajează pe Baader în mod tot mai hotărât pe această cale – în vreme ce ilustrul său predecesor, Saint-Martin, nu a fost deloc tentat să speculeze pe tema androginiei[3]. Astfel, opera lui Baader fecundează literatura și speculația[4], ecoul întrerupându-se doar acolo unde arta și filozofia epocii refuză să se angajeze prea departe, pe urmele sale, în teozofie.

---

[1] Cf. GIESE, *op. cit.*, pp. 357 *sq.*

[2] *Fragmente aus dem Nachlasse eines jungen Physikers*, Heidelberg, 1810; facsimil, Heidelberg, L. Schneider, 1969. Cf. A. FAIVRE, „Physique et métaphysique du feu chez J.W. Ritter", *Philosophie de la Nature (Physique sacrée et théosophie)*, Paris, Albin Michel, 1996.

[3] Pentru SAINT-MARTIN, deosebirea dintre sexe nu se extinde „dincolo de formă sau de însușirile corporale". Cf. *De l'esprit des choses*, t. I, Paris, 1802, pp. 54 *sq.*, și *Œuvres posthumes*, t. I, Paris, 1807, pp. 211 *sq.*

[4] Până în zilele noastre. Ar trebui să se studieze această influență, pe care W. LAMBERT o regăsește, indirectă, la unii dintre contemporanii noștri, în *op. cit. supra*, cf. p. 200, n. 239. Cf. în special lucrarea colectivă editată de Peter KOSLOWSKI, menționată *supra*.

METAMORFOZELE LUI HERMES*

Cosmologii neognostice şi gnoză tradiţională

Lui Basarab Nicolescu

Tema aleasă pentru cea de-a cincea noastră sesiune anuală ne îndeamnă să ne întrebăm asupra a două moduri de a privi, asupra a două calităţi ale vederii. Prin „ochi de carne" voi înţelege ochii omului de ştiinţă a cărui cunoaştere se întemeiază pe experimentare, postulatul unei obiectivităţi posibile, distincţia între subiectul care observă şi obiectul observat. Pentru un astfel de cercetător ştiinţific nu se pune problema de a gusta savorile lumii, ci de a-i descrie componentele. Einstein ar fi spus cândva că „ştiinţa nu e făcută pentru a da gustul supei"; în fond, este posibil să vedem Universul ca pe un mecanism orb, guvernat doar de hazard şi de necesitate. Dar tot Einstein a spus şi că „Dumnezeu nu joacă zaruri": ar exista aşadar o ordine care nu s-ar datora hazardului şi care ar legitima o căutare a sensului – a lui „de ce", nu doar a lui „cum". Cercetătorul pozitivist va răspunde că, înainte de a găsi un sens, trebuie să epuizez toate posibilităţile îngăduite de privirea cărnii, prin demers exterior, „dezinteresat". Dar cum eu însumi fac parte din această lume, sensul ei, dacă există vreunul, mă priveşte

* „Metamorfozele lui Hermes..." a fost prezentat, înainte de a fi publicat, la conferinţa „Les yeux de chair et les yeux de feu" organizată de Universitatea Sfântul Ioan din Ierusalim la Paris, în iunie 1978.

şi, în definitiv, pot foarte bine să mă întreb în legătură cu el fără a aştepta să se fi scurs alte câteva secole bogate în descoperiri – ceea ce se numeşte a face metafizică.

Ştiinţa şi metafizica au mers vreme îndelungată mână în mână. Dar Kant a aplicat lovituri atât de dure şi uneia, şi celeilalte încât, cum spunea deja Bergson în *La Pensée et le mouvant*, „ele încă nu şi-au revenit pe de-a-ntregul din uimire. Mintea noastră s-ar resemna cu plăcere să vadă în ştiinţă o cunoaştere cu totul relativă, iar în metafizică o speculaţie deşartă"[1]. Caracteristica esenţială a filozofiei critice fusese într-adevăr aceea de a lăsa ştiinţelor monopolul studiului Naturii. De aici reacţia bergsoniană faţă de acest aspect al kantianismului, care însă nu era absolut novatoare, întrucât, după Kant, întreaga mişcare a Filozofiei germane a Naturii fusese întreprinsă pentru a smulge acest monopol ştiinţei pozitiviste[2]: Ritter, Baader, Schelling şi, în Franţa, Saint-Martin posedau „privirea de foc". Să înţelegem prin aceasta cea pe care o revelaţie cu caracter profetic o aprinde asupra lumii şi în om. Este privirea lui Heraclit – nu numai din cauza *focului* despre care vorbeşte anume –, a lui Iezechiel decriindu-i pe cei patru vii, a lui Ibn 'Arabî sau a lui Sohravardî, a lui Jacob Böhme sau a autorilor necunoscuţi ai *Yi-king*-ului chinez. Se pare că, prin intermediul unor revelaţii fulgurante sau al unei inspiraţii progresive, anumite fiinţe dobândesc cunoaşterea pe cale imediată, nediscursivă, a principiilor ultime ale realităţii lumii. Vom conveni să numim asta gnoză, fără vreo referire specială la curentele zise „gnostice" care au marcat primele veacuri ale creştinismului. Gnoză, aşadar, cuvânt prin care trebuie să înţelegem în cazul de faţă o cunoaştere în mod categoric de tip religios, dat fiind că se referă la temeiul Universului şi la sensul său; această cunoaştere, această ştiinţă nu sunt neapărat străine religiilor constituite: există adesea tot

[1] Citat de Michel AMBACHER, *Cosmologie et philosophie*, prefaţă de René Poirier, Paris, Aubier-Montaigne, col. „Présence et Pensée", 1967, p. 216.

[2] Cf. lucrarea colectivă *Epochen der Naturmystik*, ed. de Antoine FAIVRE şi Rolf Christian ZIMMERMANN, West-Berlin, Erich Schmidt, 1979.

atâta gnoză la anumiți Părinți ai Bisericii cât în teozofia creștină neconfesională.

Se întâmplă ca mulți cercetători cu ochi de carne să se slujească de imagini percepute de ochii de foc. Înainte de Kant, cazul era destul de frecvent. Astfel, Newton nu a fost doar savantul pe care-l cunoaștem; pasionat de simbolica alchimică[1], el a considerat întotdeauna Spiritul ca fiind direct accesibil experienței, deoarece, în opinia sa, există un *sensorium Dei* care implică faptul că Dumnezeu intervine asupra Naturii prin intermediul Spiritului. În mod paradoxal, tocmai cu începere de la Newton se vor separa din ce în ce mai mult fizica și metafizica. Să-i evocăm doar pe unii dintre contemporanii noștri, aleși exclusiv dintre cei care sunt numiți oameni de știință și cărora – al doilea criteriu – li se întâmplă să împrumute din gnoza tradițională imagini pe care le percepuseră ochii de foc. Nu pretind că acești cercetători, chiar în domeniile lor respective, sunt absolut reprezentativi pentru „adevărata" știință modernă, și nu mă voi pronunța asupra valorii științifice a teoriilor sau a sistemelor lor. Câțiva dintre ei se numesc ei înșiși „noii gnostici" și vorbesc despre „noua gnoză"; aceasta înseamnă că ei caută în tradiții niscaiva simboluri care să le permită să-și lărgească universul conceptual sau să-l facă accesibil atunci când discursul științei „pozitive" nu e de ajuns pentru asta. Acest fenomen destul de nou nu va surprinde deloc dacă ne gândim că fizica actuală tinde din ce în ce mai mult să propună modele de univers, iar științele vieții se văd constrânse să sugereze ipoteze de sensuri.

Trei puncte de interogare ne vor servi drept fir conducător: 1) problema originilor; 2) problema raporturilor dintre Spirit și Natură; 3) noile logici ale concretului.

---

[1] Cf. Jean ZAFIROPULO și Catherine MONOD, *„Sensorium Dei" dans l'hermétisme et la science*, Paris, Les Belles Lettres, 1976. Despre Newton, cf. și Betty J.T. DOBBS, *The Foundations of Newton's Alchemy or the Hunting of the Greene Lyon*, Cambridge University Press, 1975; *The Janus Faces of Genius. The Role of Alchemy in Newton's Thought*, același editor, 1991; Loup VERLET, *La Malle de Newton*, Paris, Gallimard, 1993 [*Cufărul lui Newton*, Ed. Nemira, 2007].

PROBLEMA ORIGINILOR

Problema originilor – anume: când, cum şi de ce a început să existe lumea? – e de resortul ştiinţei obiective şi al metafizicii, dar şi de cel al religiei, întrucât fiecare mit cosmogonic propune o poveste despre originea universului. Gândirea umană a oscilat mereu între o reprezentare a unui univers infinit şi cea a unui univers finit, a unui spaţiu el însuşi infinit sau finit[1]. De când, datorită lui Einstein, se crede că se poate nega existenţa unui spaţiu lipsit de materie, un număr din ce în ce mai mare de savanţi reprezintă spaţiul-univers ca pe o sferă finită în afara căreia nu ar exista nimic, nici măcar spaţiu; acesta ar fi prin urmare finit, dar fără limite (aşa cum globul nostru pământesc nu are limite de lungime, de vreme ce este sferic).

Înţelegem atunci că teoriile lui Georges Lemaître, astrofizician şi totodată preot, n-au încetat să reţină atenţia mediilor ştiinţifice. Deşi prezentate deja cu jumătate de veac în urmă, le putem evoca aici în temeiul succesului pe care-l mai au încă. Lemaître aparţine finitismului pe care Evul Mediu creştin îl moştenise de la Aristotel[2]. „Putem concepe – spune Lemaître – faptul că spaţiul a început o dată cu atomul primordial, iar începutul spaţiului a marcat începutul timpului"[3]. Mai aproape de noi, G. Gamov, care ţine de şcoala lui Lemaître, face ca istoria cosmică să fie precedată de un moment iniţial caracterizat printr-o stare aparte de materie-energie şi vede evoluţia universului dominată de expansiunea spaţiului[4]. La origine, universul ar fi fost foarte dens, deci foarte fierbinte şi, din

---

[1] Cf. Alexandre KOYRÉ, *Du monde clos à l'univers infini*, trad. din engleză de Raissa Tarr, Paris, Gallimard, col. „Idées", 1973. Ed. originală: *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, John Hopkins Press, 1957.

[2] Finitism rezumat şi de *teza* primei antinomii kantiene.

[3] Citat de Jacques MERLEAU-PONTY, *Cosmologie du XX^e siècle. Étude épistémologique et historique des théories de la cosmologie contemporaine*, Paris, Gallimard, 1965, p. 333.

[4] G. GAMOV, *La Création de l'univers*, Paris, Dunod, 1956 (lucrare în care autorul şi-a rezumat ansamblul operei). Cf. şi Stephan WEINBERG, *Les Trois Premières Minutes*, Paris, Le Seuil, 1978.

cauza acestei temperaturi înalte, alcătuit în întregime din radiații. Se pare că această ipoteză e admisă de majoritatea astrofizicienilor actuali. Un dat ar fi de aici înainte sigur: acum aproximativ zece miliarde de ani, s-ar fi produs „Ceva", într-o perioadă înaintea căreia nici universul, nici spațiul nu existau. Acel eveniment ar fi fost atomul primordial al lui Lemaître, de dimensiuni extrem de reduse și încă neelucidate. Pe durata primei fracțiuni de secundă a existenței sale, temperatura lui era atât de înaltă, încât energia radiației pe care o emitea a creat o explozie cosmică, numită *big bang* sau *Urknall*, în urma căreia radiația și căldura s-au diminuat, sporind în consecință densitatea primelor particule de materie, neutronii, care au devenit protoni și electroni, aceștia constituind atunci atomi de hidrogen. De atunci încoace, universul n-ar mai fi încetat să se dilate[1].

Raportul dintre această scurtă evocare și „gnoză", așa cum e înțeleasă aici, este furnizat de apropierile pe care fizicienii sunt uneori tentați să le stabilească cu povestea creării lumii din primele capitole ale cosmogoniei noastre iudaice. La un microfizician și epistemolog francez, Jean Charon, aceste apropieri iau forma unei adevărate evocări mitice. El nu ezită să apropie ceea ce spun cosmologii actuali, sprijinindu-se pe relativitatea generală a lui Einstein, de ceea ce spune Cartea Facerii despre lumina creată „la începuturi": la acele începuturi, Universul era plin de o radiație electromagnetică la temperatură înaltă, adică era plin de lumină. Charon mai notează că astrofizicienii și Cartea Facerii cad de acord că materia a fost creată doar mai târziu, după lumină; el descrie aceste origini cu accente demne de Filozofii Naturii din epoca romantismului, încearcând să retraseze acea istorie, atât de scurtă în primele-i clipe, a unei materii care, încă din prima fracțiune de secundă a expansiunii, începe să se formeze pornind de la radiația fotonilor. Vedem mai întâi născându-se neutronii și particulele de neutrino. Apoi electronii pozitivi și negativi; aceștia fac Universul

[1] Teoria *big bang*-ului nu e împărtășită de toți cosmofizicienii; cf. în special tezele foarte diferite ale lui Hanus Alfven și Oscar Klein.

să iasă din starea-i statică, el fiind înainte de apariția lor ca „în așteptare" și limitat la un spațiu sferic umplut cu o radiație electromagnetică „neagră", aflată la temperatura de 60 000 de grade. Nu exista deci nici vreo materie anume, nici „spirit", doar lumina domnea, mai înainte ca apariția unei perechi de electroni (+ și –) să fi adus în fapt „spiritul" în univers; această apariție ar putea fi considerată ca un act provenit „din exterior", așadar de origine divină, de unde ideea de creație *ex nihilo*[1].

Cine este acest Dumnezeu care a creat astfel Universul? Neognosticii au tendința să-l socoată în același timp o ființă multiplă și o energie dinamică, concepție care reînnoadă cu teozofia germană din epoca barocă și pe care Filozofia Naturii romantică a profesat-o și ea mai târziu. Edgar Morin, unul dintre principalii epistemologi francezi actuali, ar refuza poate calificativul de neognostic, dar el nu se poate abține să nu se inspire din simbolica hermetică. În primul volum al *Metodei*, intitulat *Natura Naturii*[2], Morin îl concepe pe „Elohim" drept Dumnezeul-Creator, distingându-l de „Adonai" – Domnul-Dumnezeu – și de „*JHVH*" – Dumnezeul-Legislator. „Singularul plural Elohim – scrie el – este dovada unei *unitas multiplex* de genii al căror ansamblu turbionar constituie un *generator*. Ne putem imagina aceste genii, în termeni materialiști, sub forma unor energii motrice – adică având formă turbionară, sau în termeni în egală măsură magici și spiritualiști [...]. Astfel ideea de *Elohim* unește și traduce [...] ideea de vârtej genezic, ideea de putere creatoare." Așa cum vârtejul protosolar se transformă în ordine, *Elohim* – Vârtejul termodinamic –, fără a înceta să fie în mod suveran *Elohim*, îi face loc lui *JHVH*, Dumnezeul-Ordonator care nu este solar, ci e cibernetic. Morin adaugă că *Yi-king* „oferă imaginea cea mai exemplară a identității dintre genezic și generic".

---

[1] Jean E. CHARON, *L'Homme et l'univers*, Paris, Albin Michel, 1974, p. 188; *L'Esprit cet inconnu*, Paris, Albin Michel, 1977, pp. 198 *sq.*, 203.

[2] Edgar MORIN, *La Méthode, I, La Nature de la Nature*, Paris, Le Seuil, 1977, pp. 228 *sq.*

Originea nu este doar acel ceva prin care începe totul, ea este şi fenomenul prin care, necontenit, totul capătă existenţă şi formă: Morin regăseşte aici un concept alchimic căruia nu ezită să-i atribuie denumirea sa tradiţională, „Mercurul filozofic", evocând dificultatea, cu care se confruntă ştiinţa actuală, de a preciza ce s-ar putea înţelege prin *unitatea elementară* care în clipa de faţă reprezintă o problemă. S-ar putea, spune el, să nu existe ultimă sau primă realitate individualizabilă sau izolabilă, ci un *continuum* (teoria *bootstrap*-ului), ba chiar o rădăcină unitară în afara timpului şi în afara spaţiului. „Poate că atomii, dacă nu sunt *deschişi* către un mediu înconjurător, sunt deschişi «pe dedesubt», către neconceputul şi necunoscutul *physis*-ului[1]?"

PROBLEMA RAPORTURILOR DINTRE SPIRIT ŞI NATURĂ

Oare în spatele Naturii observate de percepţia noastră imediată şi de mijlocele noastre de investigaţie ştiinţifică – în spatele „naturii naturate" – nu există o natură activă şi vie – o „natură naturantă" – căreia prima i-ar fi doar efectul sau prelungirea? Natura naturantă nu e oare o viaţă sau un spirit pentru care natura naturată nu ar fi decât scoarţa? Lui Einstein, care consideră că „spaţiul golit de materie nu există", Charon îi răspunde completând formularea: „spaţiul golit de materie vie nu există". În ceea ce priveşte întrebarea filozofică fundamentală dintotdeauna, care este, poate, cea a raporturilor dintre Spirit şi Natură, gnozele au încercat să răspundă, iar când cei care şi-o pun sunt microfizicienii şi astrofizicienii, îi vedem reluând sau regăsind, într-un limbaj diferit, ipoteze sau imagini care au fost cele ale tradiţiilor religioase.

E.A. Milne, unul dintre marii cosmologi contemporani, s-a străduit să asigure împăcarea între „filozofia naturală" şi învăţătura

[1] *Ibid.*, pp. 97, 232.

creştină, refuzând mereu să separe teologia de fizică. După Leibniz, el este primul filozof al Naturii care încearcă să definească Universul ca pe o comunitate ideală de *monade* conştiente, să pună înaintea descrierii obiective a lumii fizice pe cea a intersubiectivităţii, să depăşească astfel opoziţia tradiţională dintre subiect şi obiect. Pentru Milne, însemnătatea ştiinţei este de a face „să pătrundă privirea noastră în mintea lui Dumnezeu" (*the giving of insight into the mind of God*). El a dat o noţiune nouă despre idealitatea spaţiului, o noţiune cu mult diferită de cea pe care Kant o propusese pornind de la reducţia transcendentală a spaţiului euclidian şi a timpului galileian. Milne restabileşte legătura cu Leibniz prin metafizica sa a relaţiei spaţiale: spaţiul este modul de coexistenţă a monadelor cugetătoare; el trebuie considerat astfel, chiar înainte de a face din el predicatul imediat evident al fiinţelor materiale[1].

Într-o lucrare care a făcut oarecare vâlvă, Raymond Ruyer ne vorbeşte de „gnosticii de la Princeton şi Pasadena"[2], adică de savanţi fizicieni de la aceste universităţi. Reuniţi într-un fel de club şi având grijă să-şi păstreze anonimatul, ei ar dezvolta, chipurile, o filozofie inspirată de cercetarea ştiinţifică cea mai avansată şi de imaginile vechilor gnoze. Orientarea acestor gânditori ar data de prin 1970; Ruyer ar fi avut şansa să pătrundă în acest serai şi să obţină autorizarea de a divulga această filozofie, cu condiţia de a nu destăinui nume. Ne întrebăm de ce această clauză, când ideile de care e vorba nu au nimic foarte îngrijorător pentru vreun guvern şi pentru morala publică. De fapt, există îndoieli serioase asupra existenţei acestei asociaţii, care pare a fi o ficţiune destinată expunerii unor idei. Dar nu încape nici o îndoială că acestea se bucură de credit în cercurile ştiinţifice, nu numai în Statele Unite. În acest sens, cartea lui Ruyer e totuşi o mărturie.

---

[1] E.A. MILNE, *Modern Cosmology and the Christian Idea of God*, Oxford, 1952, citat de Jacques MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, pp. 169, 171, 442. Să notăm în treacăt că Milne se pronunţă contra ipotezei unui Univers finit.

[2] Raymond RUYER, *La Gnose de Princeton. Des savants à la recherche d'une religion*, Paris, Fayard, col. „Évolutions", 1974 [trad. rom. Gina Argintescu-Amza, Nemira, 1998].

Potrivit „gnosticilor de la Princeton" – să-i numim astfel, cu referire la această lucrare –, trebuie să se refuze a se opune materiei spiritul, obiectivului subiectivul, obiectului conştiinţa. Ei se declară esenţialmente antimaterialişti. Pentru ei, o realitate fizică, materială, nu poate să preceadă conştiinţa. Mai mult, această „gnoză" se proclamă deistă. În fond, ea reînnoadă legăturile cu una din trăsăturile permanente ale gnozei, care a considerat întotdeauna Spiritul ca indisociabil de fenomenele fizice sau chimice. Lui Ruyer îi face în mod vizibil plăcere să ne spună că gnosticii de la Princeton se interesează cu toţii de cartea lui Samuel Butler, *God the Known and the Unknown* (1879), în care citesc că ansamblul tuturor fiinţelor vii este o mare făptură vie ale cărei celule sunt organismele tuturor speciilor. Or, această noţiune este curentă în Filozofia Naturii. Gnoza tradiţională presupune şi existenţa unei realităţi vii, omniprezente şi capabile să determine apariţia în spaţiu a gândirii, gândire care există şi în domeniul mineral şi care acţionează în comportamentul organismelor vii, chiar şi al celor mai rudimentare. Aceşti savanţi au adoptat termenul de *holon*[1], deja propus de Arthur Koestler, pentru a desemna „subunităţile" spaţiului purtătoare ale Spiritului şi numite *eoni* de gnoza antică. Ar exista în noi eoni care ştiu să creeze viaţa şi a căror cunoaştere ar depăşi-o cu mult pe a noastră. În aceeaşi măsură ca *eonul*, *holonul* ar reprezenta spiritul emanat din inteligenţa universală.

Prin 1930, cu mult înaintea lui Koestler, Eddington sugerase că particulele elementare ar putea fi *materie inteligentă*. În 1964, D.F. Lawden, profesor de matematici la Universitatea Canterbury din Noua Zeelandă, susţinea că „drept urmare a continuităţii naturii, conştiinţa sau inteligenţa este o proprietate universală a materiei: chiar şi particulele elementare ar fi înzestrate cu ea până la un anumit punct". Cam în acelaşi timp, în 1963, V.A. Firsoff, care figurează la loc de cinste cu o lucrare în bibliografia neognostică a cărţii lui Ruyer, exprima aceeaşi idee: „Inteligenţa este o entitate sau o interacţiune universală de acelaşi ordin ca electricitatea sau

[1] *Ibid.*, p. 63.

gravitația și trebuie să existe o *formulă de transformare* analogă faimoasei egalități a lui Einstein, $E = mc^2$, în care inteligența ar fi pusă în ecuație cu alte entități ale lumii fizice." O structură galactică foarte complexă, ca o galaxie, care seamănă cu un organism și are un fel de metabolism nuclear și nu chimic, posedă, după toate aparențele – adaugă V.A. Firsoff –, o inteligență, poate chiar de ordin superior. „Dacă inteligența este o proprietate universală a materiei, atunci universul reprezintă un potențial mental terifiant, și pesemne că există o *anima mundi*"[1].

Pentru gnosticii de la Princeton, „Spiritul devine claviatură materială, înainte de a cânta, la el însuși devenit claviatură, melodiile sale"[2]. Astfel, Spiritul folosește creierul, care este materie; între unul și celălalt – între forma ca idee tematică și forma ca structură în spațiu – există disjuncție. Dar nu trebuie să ne reprezentăm Spiritul – sau forma ca idee tematică – independent de o materie în care el ar risca să se împotmolească; acest lucru ar duce „la mitologiile și la divagațiile vechii gnoze despre Pneuma și despre Spirit, imaginate ca pe de-a-ntregul independente de Materie"[3]. E limpede că gnosticii de la Princeton și, pare-se, Ruyer însuși, limitează ceea ce ei numesc „vechea gnoză" la doar una singură dintre școlile gnostice de la începutul creștinismului, de care fusese îngrijorat Irineu. Este destul de cunoscut faptul că gnoza occidentală, în sensul mai larg de hermetism sau de esoterism creștin, nu a încetat niciodată – decât poate la un Swedenborg – să plaseze noțiunea de *Menschwerdung*, de întrupare, în centrul speculațiilor sale, după cum nu a încetat niciodată să insiste asupra existenței unor raporturi organice între Spirit și Materie – spre deosebire de acea „veche gnoză" în accepția lui Ruyer, adică spre deosebire de unii gnostici de la începutul creștinismului, și de asemenea spre deosebire de spiritul catharismului. Versetul din *Tabula Smaragdina*: *„Et vis ejus [= Dei, Unitatis] integra est, si*

[1] Cf. V.A. FIRSOFF, *Vie, intelligences et galaxies*, Paris, Dunod, 1970, pp. 121, 127.

[2] Raymond RUYER, *op. cit.*, p. 173.

[3] *Ibid.*, p. 166.

conversa fuerit in terram", atât de des citat în alchimia şi hermetismul occidentale, a exprimat această idee vreme de secole.

Una dintre tendinţele remarcabile ale gnosticilor de la Princeton este puţinul lor interes pentru exotismul oriental. Fiecare, spun ei, trebuie să se hrănească din propria sa tradiţie sau dintr-o tradiţie deja bine asimilată. Budismul zen este un flagel în Occident, deoarece se vrea „dincolo de valori şi de norme, dincolo de montajele psihice, de tehnici, de operele consistente"; de unde gesturile absurde pe care le sugerează şi care pretind că merg dincolo de sens; de unde şi farsele artistice şi pretenţioase ale celor care, la noi, nu au nimic de creat, nici de spus[1]. Această trăsătură subliniază şi mai mult înrudirea pretinşilor gnostici de la Princeton cu hermetismul creştin, a cărui piatră unghiulară este, după cum tocmai am reamintit, întruparea – noţiune secularizată aici, însă moştenind totuşi concepţia gnostică tradiţională. *Montajele* sunt cele care joacă rolul Spiritului „întrupându-se, convertindu-se în planuri directoare, utilizând deja întrupatul şi continuând întruparea, organizând şi construind [...]. Fenomen [...] care explică crearea formei de către spirit, a *corpului grosier* de către *corpul subtil*"[2]. Putem considera filozofiile şi religiile nu numai drept căutări şi descoperiri de adevăruri, ci şi drept invenţii de montaje, asezonate cu „sosuri speculative şi mitologice"[3]. Există aşadar, în acest curent de gândire descris de Ruyer, un simţ al concretului, o vocaţie a realizării deopotrivă intelectuale şi materiale, în sfârşit, o înţelepciune care urmăreşte să reconcilieze trupul şi spiritul; dar există şi un agnosticism funciar, deoarece nu contează decât montajele, restul fiind doar un „sos" de care ne putem dispensa.

Ideea că materia este locuită de spirit se află în centrul gândirii lui Jean Charon, care afirmă că expune „diferitele aspecte şi consecinţe" ale fizicii în care crede şi pe care o califică el însuşi drept „neognostică"[4]. Pentru a ne prezenta această fizică, el nu se fereşte să se

---

[1] *Ibid.*, p. 198.
[2] *Ibid.*, p. 216.
[3] *Ibid.*, p. 220.
[4] Jean CHARON, *L'Esprit...*, *op. cit.*, p. 16.

îngrijească de punerea în scenă şi dezvăluie ochilor noştri uimiţi un peisaj grandios, ale cărui culori amintesc de evocările gnozei romantice. Să ne reprezentăm Universul ca pe un mare ocean. Apa e spaţiul-timp al materiei. Aerul de deasupra oceanului e spaţiul-timp al Spiritului. Valuri uşoare îi irizează suprafaţa: imagine care simbolizează aspectul ondulatoriu al spaţiului gravitaţional. Ici şi colo plutesc minuscule bule de aer închise în diafane pelicule de apă: electronii; unii sunt purtaţi de vârtejuri: atomii. Electronii sunt Spiritul care pluteşte pe materie. Încetul cu încetul, apa se evaporă făcându-se abur şi într-o zi, peste miliarde de ani, nu va mai exista decât o multitudine de mici bule irizate, care se vor înălţa tot mai sus spre ceruri[1]... Pentru a conferi o realitate ştiinţifică acestor imagini, Charon propune o teorie pe care a crezut că poate s-o demonstreze în 1975[2] şi din care rezultă ceea ce urmează.

Anumite particule stabile, adică având o durată a vieţii practic infinită, conţin un spaţiu-timp care nu poate să-şi piardă niciodată conţinutul informaţional. Ele reprezintă o bună parte a particulelor din corpul nostru şi supravieţuiesc morţii noastre trupeşti; e vorba de electronii tuturor atomilor din care e alcătuit corpul nostru. Fiecare în parte dintre aceşti electroni posedă ansamblul informaţiilor caracterizând ceea ce noi numim spiritul nostru, persoana noastră, „eu"-ul nostru. În virtutea jocului neghentropic al *spinilor* lor, electronii noştri primesc la nesfârşit informaţii, fără a pierde nici una[3]. Purtători de psihism, ei comunică şi între ei, fapt ce explică atât telepatia, cât şi organizarea materiei elementare („psihismul materiei elementare"). Ceea ce au primit din punct de vedere informaţional – „conştiinţa" lumii pe care au acumulat-o, adică – rămâne aşadar dobândit pentru totdeauna[4]. După cum sugera deja pitoreasca evocare oceanică, dacă într-o zi Universul reîncepe să

[1] *Ibid.*, p. 94.

[2] Jean CHARON, *Théorie de la relativité complexe*, Paris, Albin Michel, 1977.

[3] Teorie complexă care nu poate fi expusă aici în mod amănunţit. A se consulta *ibid.*, şi *L'Esprit...*, *op. cit.*

[4] *Ibid.*, pp. 42, 46 *sq.*, 90 *sq.*, 104 *sq.*, 139, 141.

se contracte, va exista o diferență fundamentală între noua ordine a lucrurilor și cea care a precedat *big bang*-ul: așa cum înaintea acestuia nu existau nici un fel de particule, tot așa, după contracție, spațiul Universului va fi plin de perechi pozitron/electron, adică de electroni pozitivi și electroni negativi – fază finală care va reprezenta o stare diferențiată și purtătoare a întregii memorii a lumii. Particulele grele – neutronii – vor fi dispărut, „până în ziua în care, cu toate *Eu*-rile noastre eonice reunite într-o imensă structură mai neghentropică decât toate cele din trecut, vom fi ajuns acolo unde timpul pare să se oprească, acolo unde toată această gigantică evoluție a condus în cele din urmă Spiritul, pe pășunile înverzite unde Universul își ține în sfârșit răsuflarea"[1].

Fusese cu putință să se susțină[2] că Universul este o aventură a unor gene care compun cromozomii, individul reprezentând vehiculul acestei aventuri. Constatăm că Charon situează încă și mai jos centrul evoluției: nu în gene, ci în electroni; ca atare, spiritul se extinde la toată materia[3]. Teilhard de Chardin căutase și el să confere viață materiei: „Suntem în mod logic determinați – scria el în *Le Phénomène humain* – să conjecturăm în orice corpuscul de materie existența rudimentară (în stare infinit de mică, adică infinit de difuză) a unei psihii". Și Charon reamintește că Teilhard numea această psihie „Lăuntricul lucrurilor" – un lăuntric, o natură naturantă care ar fi putut să edifice primele structuri vii. Teilhard și Charon se alătură unei idei pe care o exprima deja Anaxagora prin *Nous* – un spirit asociat fiecărui grăunte de materie și participând la comportarea sa – și regăsesc ceea ce afirma Thales („toate lucrurile sunt pline de zei"), înainte ca Schelling să fi văzut materia ca „spirit adormit". Dar Charon se desparte hotărât de Teilhard în măsura în care elementarul, pentru iezuit, nu reprezintă nimic în evoluție, toată aventura spirituală a lumii fiind purtată doar de un număr infim de structuri organizate: oamenii. Pentru Charon,

---

[1] *Ibid.*, pp. 241, 255.

[2] De exemplu, E.O. WILSON, *Sociobiology*, Harvard University Press, 1975. Jean Charon menționează această lucrare în *L'Esprit...*, *op. cit.*, pp. 190 *sq.*

[3] *Ibid.*, pp. 190 *sq.*

dimpotrivă, dacă omul face parte din această aventură, „el nu poate să constituie axa ei“[1]. De asemeni, în vreme ce Teilhard vede spiritul nostru repartizat pe ansamblul corpusculilor elementari care ne alcătuiesc, Charon consideră că acest spirit, „eu“-ul nostru, este pe de-a întregul conținut în fiecare dintre electronii corpului nostru și nu în celelalte particule care ne compun.

Cu totul diferite sunt reflecțiile lui Edgar Morin. Și el declară, ca atâția alții, cât de important este să vedem din ce în ce mai mult dispărând noțiunea de materie: o particulă, de exemplu, nu există prin ea însăși ca entitate, dar e limpede că totul se naște din părțile sale, astfel încât lumea noastră pare formată și creată pornind de la niște abstracții. „Suntem de fapt condamnați – scrie el – să nu cunoaștem decât un univers de mesaje și, încolo, nimic. Dar avem totodată privilegiul de a citi Universul sub formă de mesaje [...]. Umblăm, rătăcim prin pădurea de simboluri *care ne observă cu priviri familiare*“[2]. Materia nu este materială la nivel microfizic, dar asta nu a împiedicat expulzarea din știință a noțiunii de spirit. Plecarea spiritului – acest „vagabond metafizic“ – a lăsat un enorm gol pe care *informația* a pretins, și pretinde fără drept de apel în ziua de azi, că-l ocupă[3]. Un mister al relației dintre informație și formă persistă totuși. Acest mister, căruia Morin se străduiește să-i discearnă esența, nu este altul pesemne decât cel al raporturilor dintre ceea ce a fost numit Natură și Spirit.

Se reperează mai întâi un semn pur arbitrar, localizat chimic în ADN-ul nucleic, unde se află ca o engramă sau o arhivă; pornind de aici se ivește o formă vie, existențială. Cum se face trecerea de la una la cealaltă? Nimeni nu a putut încă să răspundă la această întrebare. De asemenea, cum se efectuează trecerea de la un semn arbitrar, localizat într-un neuron cerebral, la rememorarea mentală? Nici în cazul reproducerii genetice, nici în cel al memoriei nu se poate spune că ființa nouă este deja preformată și că amintirea era conservată ca o fotografie. Încă tot nu știm cum învie și se

[1] *Ibid.*, pp. 102 *sq.*
[2] Edgar MORIN, *op. cit.*, p. 356.
[3] *Ibid.*, p. 360.

regenerează formele. Pentru a afla, ar trebui să elaborăm, să favorizăm o „termodinamică a formelor", ceea ce-şi propune şi René Thom, pentru a stabili o adevărată teorie a informaţiei[1].

Într-o atrăgătoare şi sugestivă lucrare[2], Fritjof Capra, profesor la Universitatea din Berkeley, îşi propune „să exploreze raporturile dintre conceptele fizicii moderne şi ideile de bază ale tradiţiilor filozofice şi religioase din Extremul Orient". Un astfel de program denotă un interes diferit de cel al savanţilor de la Princeton în ceea ce priveşte Orientul. În pofida temerii pe care ar putea s-o trezească titlul şi enunţul subiectului, cartea este dintre cele mai serioase; în dubla sa specialitate, autorul ştie despre ce vorbeşte. El se străduieşte să arate că fizica modernă – mai cu seamă microfizica – obligă cercetătorii să opereze o adevărată conversie epistemologică în cadrul căreia învăţătura *Vedelor* hinduismului, *Yi-king*-ul chinez şi *sutrele* budiste pot fi de mare ajutor, deoarece în aceste trei domenii gândirea pare să se orienteze în aceeaşi direcţie. El mai notează în treacăt, din păcate în mod prea aluziv, că un paralelism asemănător există între această direcţie de gândire şi fragmentele din Heraclit, sufismul lui Ibn 'Arabî sau învăţăturile vrăjitorului yaqui Don Juan al lui Castaneda[3]. Să-l aşteptăm pe autor care, într-o lucrare la fel de serioasă şi comparabilă, va substitui tradiţiei orientale pe aceea a Occidentului, considerată sub aspectele sale alchimic, teozofic şi hermetist.

Capra arată că nu trebuie să se caute în afara obiectelor forţele aflate la originea mişcării, cum voiau să facă grecii, deoarece ele sunt o proprietate intrinsecă a materiei. La fel, imaginea orientală a divinului nu este cea a unui Dumnezeu care conduce lumea din înalturi, ci a unui principiu care controlează totul dinăuntru[4]. Universul îi apare fizicianului Capra ca un „dans cosmic" – titlul

---

[1] *Ibid.*, p. 363. Cf. René THOM, *Modèles mathématiques de la morphogenèse*, Paris, U.G.E., 10/18, 1974, p. 179.

[2] Fritjof CAPRA, *The Tao of Physics*, Berkeley, Shambhala, 1975. Apărută în limba franceză cu titlul *Le Tao de la Physique* (Paris, Tchou, 1979).

[3] *Ibid.*, pp. 8 şi 19.

[4] *Ibid.*, p. 24.

unui capitol din cartea sa – după înfăţişarea schemelor cosmologice ale Indiei: fără închidere, fără materie moartă, pretutindeni ritmuri, numere muzicale, o coregrafie cosmică atât în infinitul mare, cât şi în infinitul mic. El insistă asupra noţiunii de participare, care chiar şi în laborator tinde s-o înlocuiască pe cea de observare – idee familiară învăţăturii religioase orientale. Budiştii au receptat obiectul ca eveniment, nu ca substanţă sau lucru. Lucrurile sunt *samskâra* – evenimente, fapte. Totul este timp şi mişcare: microfizicienii sunt în prezent obligaţi să-şi reprezinte în acest fel lumea. Budiştii şi taoiştii spun că există un vid (*sûnyatî*) care e realitatea ultimă: vid *viu* ce dă naştere tuturor formelor lumii fenomenale[1].

Să încheiem cu un alt exemplu. Capra rezumă teoria numită a *bootstrap*-ului[2], care pare a fi la mare cinste în microfizica actuală. Contrar ideii unui univers newtonian construit pe entităţi de bază, conform acestei teorii Cosmosul este o reţea dinamică de elemente interrelaţionate. Nici una din proprietăţile unei părţi a acestei reţele nu e fundamentală, deoarece fiecare urmează toate proprietăţile celorlalte părţi; interrelaţiile lor reciproce sunt cele care determină structura întregii reţele. Ca şi în cosmologia orientală, Universul s-ar prezenta deci ca un tot interconectat în care nici o parte nu s-ar vădi mai fundamentală decât alta, astfel încât proprietăţile oricărei părţi ar fi determinate de cele ale tuturor celorlalte. „Totul este în fiecare lucru şi fiecare lucru este în tot." Ca şi cum fiecare particulă le-ar conţine pe toate celelalte, rămânând totuşi, în acelaşi timp, o parte a celorlalte. Monadele lui Leibniz nu aveau ferestre şi se reflectau doar unele în celelalte, dar cu *bootstrap*-ul accentul e pus pe interrelaţia, întrepătrunderea tuturor particulelor din Univers[3]. Revenire a anticei doctrine a interdependenţei universale într-o ştiinţă care, la apogeul triumfalismului său, crezuse că poate s-o alunge definitiv.

---

[1] *Ibid.*, pp. 204, 212.

[2] Este teoria lui Geoffrey CHEW; cf. G. GALE, „Chew's Monadology", *Journal of the History of Ideas*, vol. XXXV, aprilie-iunie 1974, pp. 339-348.

[3] Fritjof CAPRA, *op. cit.*, p. 286.

Dacă interdependența universală tinde să înlocuiască indiferența mecanicistă, legile acestei interdependențe repun la loc de cinste scheme dinamice, polare, dialectice pe care gândirea nu le uitase câtuși de puțin de la presocratici încoace și care se organizează conform unor legi aritmologice în care se regăsesc numere pitagoreice, modele geometrice (*Yin-Yang*, spirală etc.), principii ca acela al complementarității. Este deja remarcabil faptul că în prezent se cunosc cele trei sau patru „interacțiuni" pe care se întemeiază Universul și care constituie ceea ce se numește materie. Acestea sunt, respectiv: interacțiunile tari, care leagă laolaltă protonii și neutronii, conferind astfel nucleului o formidabilă coeziune; interacțiunile gravitaționale, care determină formarea stelelor, concentrarea galaxiilor; interacțiunile electromagnetice, care leagă electronii de nuclee, atomii de molecule. La acestea se adaugă uneori interacțiunile zise „slabe".

Jean Charon vede în electron un spațiu cu neghentropie crescătoare, unde spiritul se dezvoltă puțin câte puțin, făcând uz de proprietățile sale „spirituale" care se bazează pe patru interacțiuni „psihice": Reflecție, Cunoaștere, Iubire și Act[1]. Ceea ce, cu cele patru interacțiuni ale fizicii, ridică numărul la opt, conform unei aritmozofii răspândite, număr al perfecțiunii lumii realizate. Spiritul, pentru Charon, se prezintă în mod stabil sub două forme complementare una față de cealaltă, electronul pozitiv și electronul negativ, pe care el le apropie de *Yin* și *Yang*[2].

NOILE LOGICI ALE CONCRETULUI

Natura (*physis*) de astăzi, observă Edgar Morin, își regăsește plenitudinea generică pe care i-o recunoscuseră presocraticii, de unde posibilitatea unei noi metafizici, *meta* însemnând aici depășire și integrare în același timp, mai degrabă decât „extrafizică".

[1] Jean CHARON, *L'Esprit...*, *op. cit.*, p. 217.
[2] *Ibid.*, p. 219.

Ea ne face „să regăsim Natura pentru a regăsi Natura noastră, aşa cum simţiseră acest lucru romanticii, adevăraţi paznici ai complexităţii în faţa veacului marii simplificări“[1]. Morin şi-a dat seama că Universul, văduvit de spiritele, de geniile, de intelectele sale agente de către o ştiinţă eminamente triumfalistă care a şters cu buretele ceea ce era în ea generativ, producător, este astăzi reanimat, repopulat, întrucât nimeni nu mai poate concepe în mod serios energia de o manieră exclusiv atomistă, izolantă. Există, peste tot în acest Univers, ceea ce Morin numeşte o „dimensiune shakespeariană“; lumea care se deschide „este mai mult shakespeariană decât newtoniană. În ea există epopee, tragedie, bufonerie“[2]. Obiectele fac loc sistemelor, esenţele şi substanţele organizării, unităţile complexe înlocuiesc unităţile simple şi elementare[3]. Morin vede în Heraclit pe unul dintre cei dintâi care au dezvăluit noţiunea de antagonism din spatele aparentei armonii a sferelor, iar după Heraclit, arată el într-o enumerare frapantă, „fiecare în felul său, Nicolaus Cusanus, Hegel, Lupasco, Thom“. Astfel ni se descoperă, datorită chiar ştiinţei actuale, mişcarea circulară sau în spirală alcătuită din opoziţii dialectice: „Sorii încing hora – planetele, cicloanele, ciclurile zilei, ale anotimpurilor, ale oxigenului, ale carbonului“[4]. Hegel, adaugă Morin, nu a văzut că marele timp al Devenirii este sincretic – ceea ce, în general, au ignorat marii filozofi ai devenirii[5].

Tripolar, astfel ni se înfăţişează acum Universul: dezordine, organizare, ordine. Iar un al patrulea termen vine să re-acţioneze aceşti trei poli: interacţiunile (tari, gravitaţionale, electromagnetice), pe care Morin le prezintă ca pe un punct în centrul triunghiului care este tripolaritatea[6]. De aceea lumea nu este construită după modelul maşinilor noastre cibernetice; într-adevăr, dacă principiul

---

[1] Edgar MORIN, *op. cit.*, pp. 368, 371, 373.

[2] *Ibid.*, pp. 82, 278 *sq.*

[3] *Ibid.*, p. 123.

[4] *Ibid.*, p. 225. De şi despre René THOM, a se consulta *Morphogenèse et imaginaire*, Paris, Les Lettres modernes, col. „Circé“, nr. 8-9, 1978. Cf. şi nota *supra*.

[5] Edgar MORIN, *op. cit.*, p. 87.

[6] *Ibid.*, pp. 51 şi 59.

acestora aduce o jerbă de concepte îmbogățitoare, ca retroacțiunea față de interacțiune, bucla față de proces, reglarea față de stabilizare și mai ales finalitatea față de cauzalitate, lor le lipsește în mod fundamental un principiu de complexitate care să permită includerea ideii de dezordine, conceperea antagonismului, a conflictului propriu ființelor-mașini naturale[1]. Vocația gândirii științifice este acum de a ajunge să conceapă laolaltă, fără incoerență, două idei contrare, să găsească meta-punctul de vedere ce relativizează contradicția, să asocieze noțiuni antagoniste făcându-le complementare. Legătura și unitatea complexă au luat locul alternativei[2].

Acestui ansamblu ternar și cuaternar vine să i se adauge o bipolaritate poate și mai fundamentală. Căci teoria *bootstrap*-ului, deja evocată, sugerează existența a două fețe complementare ale realității, dintre care una singură rămâne accesibilă investigațiilor noastre. Și Edgar Morin, ca și Jean Charon, vede în simbolul *Yin* și *Yang* reprezentarea concomitentă a ordinii armonioase și a antagonismului turbionar. Dar, notează el, simbolul degenerează când acest ultim aspect, antagonist, se pierde în favoarea unei imagini statice, perfecte a unui cerc pur și închis. De unde referirea frecventă la presocratici, ale căror cosmogonii, scrie Morin, „au conceput, prin tematica focului, a aerului, a apei, turbulența turbionară ca geneză și *poiesis*. Trebuie în primul rând să se înțeleagă că focul, aerul, apa nu erau, pentru filozofii-magi din insulele grecești, elemente simple sau principii elementare, [ci] *modalități dinamice primare de existență și de organizare a universului*". Chimia modernă ar face deci bine să nu mai vadă în elemente doar compoziția și starea lor, ci și modalitatea lor de organizare[3].

Considerațiile epistemologului Edgar Morin se sprijină pe descoperirile fizicienilor și biologilor. Unul dintre aceștia, microfizicianul Niels Bohr, a reînnodat explicit cu o noțiune presocratică și tradițională. În 1927, el și-a expus teoria principiului de complementaritate conform căruia imaginea corpusculară și imaginea

[1] *Ibid.*, pp. 251 *sq.*
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*

ondulatorie se completează – aşa cum, cu o mie şase sute de ani înaintea lui, neoplatonicianul Iamblichos postulase coexistenţa a două realităţi, discretul şi continuul. Iar în 1947, primind o decoraţie daneză, Bohr a ales drept blazon simbolurile *Yin* şi *Yang*, cu legenda: „*Contraria sunt complementa*"[1]. Simetrie şi asimetrie, concepute ca rezultat şi principiu de experimentare, dar şi ca referire la o tradiţie – aici, platonismul –, iată ce găsim şi la Werner Heisenberg, celebrul microfizician[2]: „Particulele elementare pot fi comparate cu corpurile regulate din *Timaios* al lui Platon"; şi de asemenea: „*La început a fost simetria*, această propoziţie este cu siguranţă mai corectă decât teza lui Democrit, că la început a fost particula"[3]. „Gnosticii" de la Princeton acordă şi ei importanţă faptului că particulele nu pot fi create şi anihilate decât perechi, ceea ce implică faptul că „aici"-urile lor sunt conjugate; pretutindeni, biologia moleculară întâlneşte fenomenul surprinzător că o moleculă „recunoaşte" o alta de la distanţă: mister de nerezolvat pentru oricine vrea să se mărginească la o explicaţie „punctualistă"[4].

Ar mai fi multe de spus, în sfârşit, despre statutul actual al numerelor în microfizică şi biologie, care ar fi suficient pentru a arăta în ce măsură pozitivismul e depăşit şi înlocuit de noţiuni care amintesc mai mult de cele ale aritmozofiei. S-ar putea cita în această privinţă numeroşi autori, dar care totuşi nu se referă la o gnoză. Să menţionăm doar un epistemolog, pe politehnicianul Raymond Abellio, care a propus o structură senară, zisă „structură absolută", susceptibilă să dea seama de toate fenomenele. Abellio ar merita, desigur, un loc foarte întins în orice retrospectivă a curentelor neognostice contemporane; însă cum gândirea sa porneşte deopotrivă de la „Tradiţia" însăşi şi de la ştiinţă, el nu se încadrează cu adevărat printre cercetătorii la care mă limitez în legătură cu acest

---

[1] Cf. Gerald HOLTON, „The Roots of Complementarity", in *Eranos Jahrbuch 1968*, t. XXXVII, Zürich, Rhein Verlag, 1970, pp. 51 *sq.*

[2] Printre alte lucrări ale acestui autor, cf. în special *La Partie et le Tout*, Paris, Albin Michel, 1973.

[3] *Ibid.*, deja citat în expunerea mea „Philosophie de la Nature et naturalisme scientiste", *Cahiers de l'U.S.J.J.*, colocviul din 1974, nr. 1, Paris, A. Bonne, 1975.

[4] Raymond RUYER, *op. cit.*, p. 65.

subiect, adică aceia care au recurs la imaginile gnostice ca printr-un noroc neașteptat, pentru a-și face mai accesibile intuițiile sau pentru a se elibera ei înșiși de făgașele vechiului pozitivism. Abellio reprezintă totuși un caz deosebit în sensul că, dacă aderă la o gnoză, aceasta este mai ales rezultatul propriilor sale meditații și raționamente; căci, deși se bazează pe destul de multe aspecte ale tradițiilor gnostice – mai degrabă decât „neognostice" –, el le consideră ca fiind nu atât un corpus de învățături în mod irevocabil purtătoare de adevăr, cât un ansamblu de mesaje cifrate al căror studiu poate spori cunoașterea noastră despre Univers. Lucrarea sa, *Structura absolută*[1], va rămâne fără doar și poate una dintre operele majore ale gândirii filozofice din zilele noastre, dar și celelalte scrieri ale sale prezintă un mare interes. Pentru a nu da decât două exemple referitoare la subiectul în cauză, Abellio a remarcat că ansamblul codului genetic, adevărat „dicționar", cu cei șaizeci și patru de termeni sau codoni ai săi organizați după o logică a complementarității, corespunde întocmai celor șaizeci și patru de hexagrame din *Yi-king*, iar cele patru „litere" care constituie baza acestui cod se combină în două cupluri de opoziții binare, asemeni celor doi *Yin* și *Yang*. *Yi-king*-ul apare astfel ca un „model complet"[2]. Pe de altă parte, când fizicienii nucleari vor să pună ordine în mulțimea particulelor, ei sunt siliți să ia în considerare construcții senare sau *quarkuri*, pentru care elementele de simetrie și de asimetrie se combină întocmai ca în structura absolută propusă de Abellio[3].

Dacă Abellio recunoaște că tradițiile ne pot învăța multe, Stéphane Lupasco nu pare să fi făcut apel la ele; dar critica lupasciană a aritotelismului formal și a hegelianismului aminteste într-atât de demersurile dialecticii alchimice și de intuițiile presocraticilor, încât Lupasco s-a interesat din ce în ce mai mult, în cursul ultimilor ani, de aceste străvechi modele de gândire pe care le descoperă a fi atât de apropiate de ale sale[4]. Deschiderea gândirii sale și suplețea

[1] Raymond ABELLIO, *La Structure absolue. Essai de phénoménologie génétique*, Paris, Gallimard, col. „Bibliothèque des Idées", 1965.

[2] Raymond ABELLIO, *La Fin de l'ésotérisme*, Paris, Flammarion, 1973, p. 127.

[3] *Ibid.*, p. 128.

[4] Lupasco i-a împărtășit autorului acest interes al său în cursul multor discuții.

exprimării îl îndepărtează de orice dogmatism. Ca şi Abellio, dar dându-i un sens diferit, Lupasco postulează noţiunea de dublă contradicţie încrucişată: cuplului bipolar omogenizare-eterogenizare i se adaugă cuplajul antagonist potenţializare-actualizare. Bunul echilibru al celor patru termeni generează armonia creatoare. Gândirea lui Lupasco recuză totalitarismul logicii de identitate şi se străduieşte să repereze tendinţele neghentropice care acţionează în Natură. Ea este un refuz al punctului de vedere conform căruia contradictoriul, conflictul ar constitui – pe plan psihologic mai cu seamă – morbidul[1].

GNOZĂ, NEOGNOZE ŞI ŞTIINŢĂ

Psihanaliza, mai exact psihologia analitică de tip jungian, sau psihologia genetică a lui André Virel[2] ar putea fi considerate şi ca neognoze, fie şi numai din motivul referirilor lor frecvente şi explicite la gnozele propriu-zise. Dar a trebuit să ne limităm la domeniul deja inepuizabil al ştiinţei fizice, ceea ce a fost de ajuns poate pentru a arăta în ce fel unii oameni de ştiinţă se simt înclinaţi să culeagă câteva frânturi de tradiţii pe care le-au uitat de mult. Ştiinţa modernă nu este deci pe de-a-ntregul aşa cum o vedea René Guénon: un pur cantitativism[3]; la vârf, ea e căutare a unor căi inedite şi a unei epistemologii noi. Reacţia antiscientistă,

---

[1] Printre numeroasele lucrări ale lui LUPASCO, să menţionăm *Du rêve, de la mathématique et de la mort*, Paris, Christian Bourgois, 1971.

[2] În cartea sa *Histoire de notre image*, Genève, Éd. du Mont-Blanc, 1965, col. „Action et Pensée", una dintre cele mai interesante pe care le-a produs psihologia contemporană, VIREL propune o interpretare a mitologiei şi a alchimiei care o completează în mod util pe cea a lui Jung. Adjectivul „genetic" ar fi putut să figureze în subtitlu, ca în subtitlul lucrării lui ABELLIO (cf. *supra*, n. 1 de la p. 267), întrucât e într-adevăr vorba de genetică, deşi într-un sens diferit. Limitele restrânse ale prezentei lucrări mă împiedică să precizez în ce fel accentul pus pe morfogeneză în sens larg reprezintă o reîntoarcere pozitivă la tradiţii uitate.

[3] Cf. René GUÉNON, *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, Paris, Gallimard, col. „Idées", 1970 (ed. I, 1945).

caracteristică şi multor savanţi deloc „neognostici", reprezintă una din trăsăturile marcante ale secolului XX, iar maxima lui Pascal pare mai actuală ca oricând: „Un pic de ştiinţă te îndepărtează de Dumnezeu, multă te readuce la el". La fel, Edgar Morin încheie cartea sa invocând „o ştiinţă care să aducă posibilităţi de autocunoaştere, care să se deschidă spre solidaritatea cosmică, o ştiinţă care să nu dezintegreze chipul fiinţelor şi al existentului, care să recunoască misterul în toate cele ce sunt"[1].

Totuşi, epistemologia nu este de ajuns pentru a crea o filozofie, cu atât mai puţin o gnoză, şi nu încape îndoială că trebuie să ne ferim de trei pericole de confuzie. Întâi, cel de a căuta la aceşti autori – exceptându-i pe Abellio şi Lupasco – altceva decât motive întemeiate de a nu se încrede într-o ştiinţă pozitivistă totalitară şi redescoperirea mai mult sau mai puţin fortuită a unor imagini tradiţionale. Apoi, cel de a trece pe nedrept de la o metafizică ivită dintr-o nouă epistemologie la o „gnoză" care ar fi rezultatul unor experienţe efectuate cu ochii de carne. Căci gnoza cu ochi de foc nu este nici metafizică, nici ştiinţă difuzabilă. Ştiinţa nu e cunoaştere. Ştiinţele merg spre multiplicitate; gnoza readuce mereu la unitate, chiar dacă această unitate se dovedeşte complexă. Să nu amestecăm chimia şi alchimia, astronomia şi astrologia, vorbind de hiperchimie sau chiar de astrologie ştiinţifică.

Cea de-a treia primejdie se prezintă sub o înfăţişare fascinantă. Citind cartea lui Ruyer, suntem frapaţi de aspectul ludic al „exerciţiilor" gnozei de la Princeton: „Există o latură experimentală în Noua Gnoză. [Neognosticii] se află în faţa existenţei ca jucătorii din Eleusis, iar regula este de a ghici regula jocului"[2]. De unde şi gustul lor pentru ştiinţifico-fantastic: Fred Hoyle, recunoscut ca savant şi ca autor de science-fiction, figurează la loc de cinste în bibliografia lucrării lui Ruyer. Hermann Hesse ni se pare a fi descris anticipat astfel de jocuri şi de jucători în romanul său *Jocul cu mărgele de sticlă*[3], în care jocul, gratuit şi sofisticat, se reduce la

[1] Edgar MORIN, *op. cit.*, p. 387.

[2] Raymond RUYER, *op. cit.*, p. 223.

[3] Ediţia I, *Das Glasperlenspiel*, Zürich, Fretz & Wasmuth, 1943 [trad. rom. Ion Roman, E.L.U., 1969].

un ansamblu de exerciții formale, dar care, din punctul de vedere al personajelor, reprezintă activitatea intelectuală și spirituală cea mai elevată cu putință. Dacă, în ceea ce o privește, gnoza nu ignoră ludicul, jocul său este *lusus serius*, joc serios, ca acela al Sophiei jucându-se cu divinitatea în zorii creației.

Jocul sophianic, iată ceea ce privirea de foc îngăduie să se lămurească. Există o asemenea privire la cei a căror cunoaștere se întemeiază pe o știință conferită de o revelație de tip religios, exprimată mai întâi sub forma unei povestiri întemeietoare. Nu există gnoză autentică fără o aderare prealabilă la o istorisire a originilor depănată prin intermediul unor simboluri și pe care o hermeneutică spirituală urmărește s-o aprofundeze necontenit, grație unei priviri de foc care „pe toate le cercetează, chiar și în adâncurile lui Dumnezeu"[1]. Or, aceste povești, aceste hierogonii nu țin de demersul științific. Predilecția pentru dialog incită prea mult în zilele noastre la eliminarea specificității a ceea ce constituie obiectul credințelor. Ar fi pueril să trecem cu vederea faptul că destui neognostici golesc miturile de această specificitate care le este proprie: „Ceea ce-i fascinant în această gnoză [de la Princeton] – scrie Ruyer – este că ea nu se pierde niciodată în mod gratuit în mit"[2]. Același autor mai scrie, într-un pasaj intitulat în mod semnificativ „Vederea fără ochi și orbul absolut": „Noua Gnoză nu este o mitologie. Gnosticii acceptă mitul și în același timp îl reduc viguros"[3]. Totuși, raporturile acestor cercetători cu simbolismul și cu ritul par a fi cât se poate de echivoce: „Legăturile dintre gnostici și francmasoni, greu de definit, deoarece diversele ramuri ale francmasoneriei în SUA sunt foarte stufoase, există cu siguranță. Există împrumuturi reciproce. Dar gnosticii sunt ostili simbolismului"[4].

Orice mit complet se exprimă într-adevăr printr-un scenariu care n-ar putea fi el însuși decât simbolic, adică polisemic, nu doar alegoric. Când Edgar Morin vede această lume ce ni se oferă drept „mai mult shakespeariană decât newtoniană" și consideră că „în

[1] I Corinteni, 2, 10.
[2] Raymond RUYER, *op. cit.*, p. 60.
[3] *Ibid.*, p. 75.
[4] *Ibid.*, p. 215.

ea există [...] tragedie, bufonerie"[1], el nu descoperă scenariul ei, pur şi simplu pentru că numai povestea întemeietoare îi oferă cheia şi fiindcă nu există privire de foc fără această gnoză – sau gnoză fără această privire de foc. În Vechiul Testament această poveste e cea a Facerii, ca şi în viziunea lui Iezechiel. Ochiul gnosticului are mai întâi nevoie, pentru a lumina această lume şi omul, să fie luminat de o revelaţie a acestei naturi, singura care îi îngăduie să vadă; atunci, crede el, iluzia Istoriei dispare, universurile vizibil şi invizibil se arată în lumina lor, corpurile subtile îşi dezvăluie transparenţa şi ochii de carne înşişi sunt văzuţi în categoria ce le e proprie. Ca atare, se înţelege de ce susţinătorii „noii gnoze" – în sens larg – se separă în mod necesar şi *volens nolens* de gnoză. Evacuarea mitului din domeniul cunoaşterii şi al discursului lor generează trei consecinţe poate ineluctabile, care fac această cunoaştere incompatibilă cu gnoza. Este vorba de panteismul pe care-l profesează ei în general, de absenţa referirii la o cădere originară şi de negarea oricărui antropocentrism.

Panteismul, mai exact spinozismul, se afirmă fără echivoc în gnoza de la Princeton: „Dumnezeu sau *Unitas* nu este o Fiinţă, un Individ care ar privi universul din afară. El este Unitatea domenială, Unitatea acestei Suprafeţe-obiect totale." Într-adevăr: „Că Universul e *gnostic* în sens etimologic, adică e conştiinţă căutând lumina, este un fapt evident. Tezele gnostice nu fac decât să-l expliciteze"[2]. Şi, pe urmele noilor gnostici, Raymond Ruyer îl atacă exact pe Prinţul teozofiei creştine, Jacob Böhme; el ne vorbeşte astfel de „eroarea grosolană a lui Jacob Böhme care [...] îşi imaginează *Unitas* ca pe un ochi care priveşte şi care se vede şi creează viziunea. Pentru [Böhme] Absolutul divin vrea să se cunoască [...]. Cum iniţial nu există nimic în afară de Absolut, el trebuie să se dedubleze în Ochi şi în Oglindă, astfel încât să se poată privi el însuşi [...]. Filozofii mai puţin naivi spun cam acelaşi lucru [...]. «Subiectul» lor [...] este tot ochiul lui Jacob Böhme"[3].

---

[1] Edgar MORIN, *op. cit.*, p. 82.
[2] Raymond RUYER, *op. cit.*, p. 293.
[3] *Ibid.*, p. 71.

Absența referirii la o catastrofă originară prin care să fi început universul actual sau a unei „căderi" răspunzătoare de starea prezentă a omului era deja frapantă în opera lui Teilhard de Chardin[1], gânditor zis totuși creștin. Aceeași absență pare să-i caracterizeze pe toți neognosticii, fără excepție. Or, ar fi extrem de greu să se găsească chiar și cel mai neînsemnat text de gnoză creștină în care acest element originar să nu servească drept referință fundamentală și permanentă.

În sfârșit, se remarcă la ei toți o puternică tendință[2] de a reduce omul la rolul de element accesoriu, ba chiar absolut neglijabil al Universului. „*Alles bezieht sich auf den Menschen*", spunea Œtinger rezumând în mod izbitor gândirea predecesorilor săi, îndeosebi pe a lui Jacob Böhme, în timp ce în aceeași epocă, în acel secol al XVIII-lea vestitor al unei noi Filozofii a Naturii, Saint-Martin reamintea că trebuie să se explice lucrurile prin om și nu omul prin lucruri. Desigur, pentru gnoza de la Princeton apariția Spiritului în Spațiu și Timp nu dovedește că Materia este primară și esențială, ci că există un Dincolo de spațiu și de timp[3] – teză aproape spiritualistă, din care ea conchide totuși: „Noua Gnoză, departe de a fi un nou umanism, este mai degrabă un nou teocentrism"[4]. Și încă: „Omul trebuie să-și păstreze în lume modestul său loc de simian care a reușit momentan"[5]. La fel, pentru Jean Charon: „Gândirea mea este cea a electronilor mei gânditori, există aici mai mult decât analogie, există identitate. Nu există două tipuri de *ființe cugetătoare* în Univers, există eonii [a se înțelege: electronii], și atâta tot"[6].

Neognoza nu face decât să semene cu gnoza, împrumutând de la aceasta ceea ce are mai exterior. Dacă vrem să le comparăm una

---

[1] Se știe că păcatul originar este escamotat în opera lui Teilhard. La precizările pe care i le ceream în legătură cu această chestiune, în cursul unui colocviu despre ilustrul iezuit, comentatorul său Claude Cuénot a răspuns: „Teilhard nu se interesa prea mult de asta, ci de chestiuni mai importante".

[2] Aici, în schimb, Teilhard nu împărtășește această tendință.

[3] *Ibid.*, p. 297.

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*, p. 14.

[6] Jean CHARON, *L'Esprit...*, *op. cit.*, p. 195.

cu cealaltă, nu găsim nici un punct comun în ceea ce întemeiază specificitatea fiecăreia, deoarece neognoza poate descrie doar acțiuni, în vreme ce gnoza explică actele. Fapt care îl îndeamnă să spună, de exemplu, pe un reprezentant actual al alchimiei spirituale: „Noua gnoză de la sfârșitul secolului XX nu va putea decât să se alăture într-o zi, în muzeul gândirii, scientismului victorios din veacul al XIX-lea, același care se lăuda că a stins în cer stele ce nu se vor mai reaprinde niciodată"[1]. Un astfel de verdict se aplică, ce-i drept, numai în cazul unora dintre autorii menționați în prezenta expunere, și câtuși de puțin în cazul altora; el e valabil mai cu seamă pentru Jean Charon și pentru gnosticii de la Princeton.

O dată recunoscută zădărnicia proiectului de a uni cu orice preț inconciliabilele prin căutarea unui termen mediu artificial sau a unui numitor comun pur formal și încărcat de interpretări greșite, apare mai coerent demersul celor care preferă să privească lumea descrisă de știința experimentală de astăzi interpretând-o în lumina unei tradiții revelate: demers periculos, dar rodnic, pe care l-au încercat cei mai mulți dintre filozofii Naturii, în sensul care a fost dat aici acestui cuvânt. Oricât de mare ar fi distanța care separă cele două maluri, ei socotesc posibilă construirea unei punți care să îngăduie trecerea de la unul la celălalt. Punțile despart tot atât pe cât leagă. O nouă *Naturphilosophie* ar putea să constituie o pasarelă de acest gen, adică să joace rolul unei cosmologii ontologice. O teologie ar completa această *Naturphilosophie*, una hrănindu-se parțial din cealaltă, însă o teologie capabilă să ia în primire toată bogăția lumii, să devină în egală măsură metafilozofică și metagnostică, și al cărei regim ar fi analog cu ceea ce a conceput teologia creștină medievală din secolul al XII-lea. Filozofia Naturii s-ar strădui să constituie o nouă cosmologie, adică o nouă modalitate de a considera rânduiala lumii, plasată sub semnul dublu și complementar al antropologiei și al înțelegerii realului[2]. Înțelegere

[1] Étienne PERROT, prefață la lucrarea Mariei-Louise VON FRANZ, *Nombre et Temps. Psychologie des profondeurs et physique moderne*, prefață și traducere de Étienne Perrot, Paris, La Fontaine de Pierre, 1978 (*Zahl und Zeit*, Stuttgart, E. Klett, 1970).

[2] Se poate citi, în legătură cu acest subiect, interesantul articol al lui Dominique DUBARLE, „Épistémologie et cosmologie", în *Idée de Monde et Philosophie de*

a unui real multiplu, care, departe de a se limita la proiectul unei raţionalităţi plate şi amputate, ar asocia, ca în aceste versuri ale lui Péguy, carnea şi flacăra:

Et le surnaturel est lui-même charnel
Et l'arbre de la Grâce et l'arbre de Nature
Se sont étreints tous deux comme deux lourdes lianes
Par-dessus les piliers et les temples profanes.
Ils ont articulé leur double ligature.

Potrivit unui mit grec, Ixion o urmărea pe Hera, regina cerului – deci a Naturii –, pentru a o batjocori, a o seduce cu forţa. Dar Hera se eschiva. Atunci Zeus, mâniat de atitudinea lui Ixion, l-a indus în eroare înlocuind-o pe Hera cu un nor – o nălucă –, Nephele, pe care Ixion a urmărit-o şi a violat-o, luând-o drept Hera. Drept care pe dată a fost pironit pe o roată înaripată, cuprinsă de flăcările unui foc de nestins şi care se învârtea neîncetat prin spaţiu, mistuindu-şi la nesfârşit victima. În chip marginal şi în contrast, să evocăm armonia dinamică, actul întemeietor cu care se deschide Facerea: Joseph Haydn a auzit *Creaţiunea* lumii; muzica sa nu ţâşneşte din focul roţii lui Ixion, ci din strălucirea luminii primordiale care a învăpăiat lumea pentru a o îmbrăţişa cu dragoste*.

---

la Nature, Paris, Desclée, 1966, pp. 124, 126. Într-o perspectivă diferită, cf. şi Stanislas BRETON, „Monde et Nature", *ibid.*, pp. 71-92. Printre reflecţiile cele mai lămuritoare publicate ulterior redactării prezentului articol, cf. cartea microfizicianului Basarab NICOLESCU, *La Science, le sens et l'évolution. Essai sur Jacob Boehme*, Paris, Éd. du Félin, 1989. Nicolescu este şi autorul volumului *Nous, la particule et le monde*, Paris, Le Mail, 1995.

* Menţionarea lui Joseph Haydn aici era menită să introducă audiţia începutului *Creaţiunii*, care a urmat conferinţei.

DE ACELAȘI AUTOR

Kirchberger et l'Illuminisme du XVIII^e siècle, Haga, Nijhoff („International Archives for the History of Ideas", nr. 16), 1966.

Eckartshausen et la théosophie chrétienne, Paris, Klincksieck, 1969.

L'Ésotérisme au XVIII^e siècle en France et en Allemagne, Paris, Seghers-Laffont („La Table d'Emeraude"), 1973. Ed. spaniolă: *El Esoterismo en el siglo XVIII*, Madrid, EDAF, 1976.

Mystiques, Théosophes et Illuminés au siècle des Lumières, Hildesheim, Olms („Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie", Bd. 20), 1977.

Les Contes de Grimm (Mythe et Initiation), Paris, Les Lettres Modernes („Circé. Cahiers de Recherche sur l'Imaginaire", nr. 10-11), 1978.

Accès de l'ésotérisme occidental, Paris, Gallimard („Bibliothèque des Sciences Humaines"), 2 vol., 1996. Ed. engleză: *Access to Western Esotericism*, Albany (NY), State University of New York Press („SUNY Series in Western Esoteric Tradition"); 1994 (vol. I); și *Theosophy, Imagination, Tradition*, Albany (NY), State University of New York Press („SUNY Series in Western Esoteric Tradition"), 2000 (vol. II).

Toison d'Or et Alchimie, Paris și Milano, Archè Edidit, 1990. Ed. engleză (mult augmentată): *The Golden Fleece and Alchemy*, Albany (NY), State University of New York Press, 1993.

The Eternal Hermes, Grand Rapids (Mich.), Phanes Press, 1995.

Philosophie de la Nature (Physique sacrée et théosophie, XVIII^e-XIX^e siècles), Paris, Albin Michel („Idées Philosophiques"), 1996.

Esoterismo e tradizione, Leumann (Torino), Elledici („Religioni e Movimienti"), 1999.

L'Ésotérisme, Paris, Presses Universitaires de France („Que Sais-Je?"), 2007 (ed. a IV-a).

CUPRINS

Cuvânt înainte la ediția românească a volumului I 7
Notiță adițională la volumul de față 9

Cuvânt înainte 11
Avertisment la această a doua ediție 15
Proveniența articolelor reeditate în acest volum 16

REFLECȚII ASUPRA NOȚIUNII DE ESOTERISM 17
Interiorism, imaginație activă, gnoză 18
Gnoză și mistică 21
Teozofie 24
Esoterism și ocultism 30
Secret și universalitate 32
Problema „tradiției". Trei căi? 36
Esoterism și modernitate sau aspecte ale celei de-a treia căi 42

SURSE ANTICE ȘI MEDIEVALE ALE CURENTELOR ESOTERICE MODERNE 53
Aspecte esoterice în gândirea epocii târzii a imperiului roman 53
Neopitagoreism și stoicism. Filon 53
Hermetismul alexandrin 56
Gnosticismul 61
Neoplatonismul păgân 62
Începuturile esoterismului creștin 68
Aspecte esoterice în gândirea Evului Mediu timpuriu 75
Idei augustiniene. Boethius 75
Pseudo-Dionisie Areopagitul 77
Maxim Mărturisitorul, Isidor și Ioan Scotus Eriugena 78
Sefer Iețira 80
Prezența hermetismului. Influența arabă 81
Orient și Occident 84
Neoplatonism și hermetism în secolul al XII-lea 85
Templul, Cosmosul, Omul 85

Alain de Lille, sfânta Hildegard, Honorius 90
Hermetism şi alchimie 92
Mitul lui Alexandru, *I Fedeli d'Amore* şi miturile cavalereşti 95
Gioacchino da Fiore. Moise Maimonide. *Bahir*-ul 99
Mari *Summae*, *Opus Magnum*, curente noi în secolul al XIII-lea 101
Spiritualităţi noi. Catharii, Fraţii întru Duhul Liber, Sfântul Francisc 101
Averroismul. Spiritul franciscan: Sfântul Bonaventura 103
Despre câţiva dominicani. Şcoala din Oxford: Robert Grosseteste, Roger Bacon 106
„*Summae*": Vincent de Beauvais, Bartholomaeus Anglicus, Guillaume d'Auvergne 109
Teurgie, astrologie, medicină 110
Texte alchimice. Arnaldo da Villanova. *Le Roman de la Rose*. *Sefer ha-Zohar* 112
Sculptură gotică, *Opus Magnum* şi masonerie 114
Mize filozofice, alchimie, mistică în secolul al XIV-lea 119
Averroism şi avicennism. Nominalism şi realism 119
Mistică renană şi răsăriteană: Meister Eckhart, Palamas 122
Rulman Merswin şi Insula Verde 124
Ramón Llull. Pietro d'Abano. Astrologie 125
Alchimiştii: Dastin, Bonus, Rupescissa, Flamel 127
Divina Comedie. Alchimie şi literatură. Imaginarul cavaleresc 130
Filozofie, artă, romanesc în esoterismul secolului al XV-lea 132
Academia florentină. Marsilio Ficino 132
Pico della Mirandola şi *homo universalis* 133
Nicolaus Cusanus 135
Prezenţa astrologiei şi a alchimiei. Miniaturi şi arte plastice 136
Lâna de Aur, romane iniţiatice şi Preotul Ioan 140

CREDINŢĂ ŞI CUNOAŞTERE LA FRANZ VON BAADER ŞI ÎN GNOZA MODERNĂ 142
Mizele 142
Franz von Baader 148
Rupturi şi reveniri 162

BISERICĂ INTERIOARĂ ŞI IERUSALIM CELEST 168
Regenerarea omului şi a naturii 169
Cetatea Sfântă în viziunea lui Baader 173

TEMPLUL LUI SOLOMON ÎN TEOZOFIA MASONICĂ, ÎN SECOLUL AL XVIII-LEA 183
Reconstruirea Templului 183
O tipologie simbolică 186
Elemente cosmozofice 192
Elemente aritmozofice 197

„NUNTA CHIMICĂ A LUI CHRISTIAN ROSENCREUTZ“
CA PELERINAJ AL SUFLETULUI 204
Şapte zile alchimice 206
Har şi gnoză sau conjuncţia contrariilor 212
De la vagabondaj la pelerinaj 216

MILES REDIVIVUS. ASPECTE ALE IMAGINARULUI
CAVALERESC ÎN SECOLUL AL XVIII-LEA:
ALCHIMIE, FRANCMASONERIE, LITERATURĂ 220
Hermann Fictuld şi Ordinul Lânii de Aur 221
Înalte grade cavalereşti în francmasonerie 232
Aspecte ale literaturii cavalereşti în Germania 240

IUBIRE ŞI ANDROGINIE LA FRANZ VON BAADER 249
Androginie ontologică 252
Principii generale 252
În planul divin 257
În planul natural 265
Adamul primordial şi androginul ratat 268
Înainte de cădere 268
Căderile omului 275
Consecinţe ale căderilor adamice 286
Situări ale iubirii umane: dialectici şi opoziţii 290
Centru şi periferie, androginie şi hermafroditism 290
Amor, Cupidon şi Hermaphroditos 294
Smerenie şi înjosire, orgoliu şi noblețe 301
Situări ale iubirii umane: viaţă de cuplu şi filozofii 306
De la darul divin la dăruirea de sine sau naşterea pruncului alchimic 306
Despre femeie şi cuplu 314
Androginie şi filozofii moderne 319
Cunoaştere şi reintegrare 324
Iubire şi cunoaştere 324
Sinele, cuplul şi Natura 328
Dumnezeu, Cristos şi Sophia. „Mântuitorul mântuit“ 337
Baader şi epoca sa 343

METAMORFOZELE LUI HERMES. COSMOLOGII NEOGNOSTICE
ŞI GNOZĂ TRADIŢIONALĂ 347
Problema originilor 350
Problema raporturilor dintre spirit şi natură 353
Noile logici ale concretului 363
Gnoză, neognoze şi ştiinţă 368

NEMIRA

plăcerea lecturii

TITLUL CĂRŢII	AUTOR	PREŢ (TVA INCLUS)
COLECŢIA BABEL		
Tristeţi de lămâie	Julian Barnes	17,50
Trois	Julian Barnes	18,90
Iubire etc.	Julian Barnes	18,90
Café au lait	Julian Barnes	19,90
Papagalul lui Flaubert	Julian Barnes	18,90
Pedantul în bucătărie	Julian Barnes	14,90
Scrisori de la Londra	Julian Barnes	27,90
Anglia, Anglia	Julian Barnes	22,90
Porcul spinos	Julian Barnes	18,90
Arthur & George	Julian Barnes	33,90
Călătorie la capătul nopţii	Louis-Ferdinand Céline	34,50
Moarte pe credit	Louis-Ferdinand Céline	34,99
De la un castel la altul	Louis-Ferdinand Céline	29,90
Câinii Paradisului	Abel Posse	25,00
Despărţiri	Juan Carlos Onetti	14,90
Viaţă scurtă	Juan Carlos Onetti	23,90
Şantierul-fantomă	Juan Carlos Onetti	18,90
O pisică, un bărbat şi două femei	Jun'ichirō Tanizaki	14,90
Sarinagara	Philippe Forest	18,90
Teoria norilor	Stéphane Audeguy	19,90
Vânătorii de câini din Loyang	László Darvasi	15,00
Vibrator	Mari Akasaka	10,00
Zoo. Animale sau oameni, aceeaşi junglă	Rodrigo Rey Rosa	13,90
Şobolanul	Andrzej Zaniewski	18,90
John Infernul	Didier Decoin	24,90
Câmpul electric	Kerri Sakamoto	24,90
Marea	John Banville	17,90
Onorată instanţă	John Banville	18,90
Rătăcit în casa oglinzilor	John Barth	19,90
Varieteu pe apă	John Barth	23,90
Pe neaşteptate, un înger	Jaime Bayly	18,90
Alchimia dorinţei	Tarun Tejpal	36,90
Iisus, Fiul Omului	Kahlil Gibran	18,90
Nud cu insulă	Álvaro Pombo	22,90
NEMIRA CLASIC		
Bilanţ	W. Somerset Maugham	18,90
Sandra Belloni	George Meredith	34,90
Vrăjita. Cavalerul Des Touches	Barbey d'Aurevilly	22,90
Faunul de marmură	Nathaniel Hawthorne	29,90
Jonathan Wild	Henry Fielding	19,90
Micile ironii ale vieţii	Thomas Hardy	22,90
Povestiri despre Bunul Dumnezeu	Rainer Maria Rilke	12,90
Ultima zi a unui condamnat la moarte. Bug-Jargal	Victor Hugo	19,90
Jurnal	Jules Renard	29,90
COLECŢIA NAUTILUS		
Dune	Frank Herbert	39,50
Canonicatul Dunei	Frank Herbert	35,00

BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITARĂ LIBRARY

Copiii Dunei	Frank Herbert	29,50
Ereticii Dunei	Frank Herbert	35,00
Împăratul-Zeu al Dunei	Frank Herbert	29,50
Mântuitorul Dunei	Frank Herbert	19,50
Efectul Lazăr	Frank Herbert, Bill Ransom	29,90
Factorul Înălțare	Frank Herbert, Bill Ransom	27,90
Incidentul Iisus	Frank Herbert, Bill Ransom	29,90
Copiii minții	Orson Scott Card	24,90
Jocul lui Ender	Orson Scott Card	19,50
Vorbitor în numele morților	Orson Scott Card	24,50
Xenocid	Orson Scott Card	34,50
Umbra lui Ender	Orson Scott Card	24,90
Umbra hegemonului	Orson Scott Card	24,90
Umbra marionetelor	Orson Scott Card	23,90
Umbra uriașului	Orson Scott Card	24,90
Fluviul vieții	Philip José Farmer	14,90
Planul misterios	Philip José Farmer	29,90
Vasul miraculos	Philip José Farmer	18,90
Furnica electrică	Philip K. Dick	23,90
Visează androizii oi electrice?	Philip K. Dick	19,90
Omul din castelul înalt	Philip K. Dick	17,90
Timpul dezarticulat	Philip K. Dick	19,90
Ubik	Philip K. Dick	18,90
Cele trei stigmate ale lui Palmer Eldritch	Philip K. Dick	19,90
Substanța M	Philip K. Dick	21,90
Contact	Carl Sagan	29,90
Inițiatul	K. Kurtz, D.T. Harris	22,90
Lordul Luminii	Roger Zelazny	22,90
Mâna stângă a întunericului	Ursula K. Le Guin	18,90
Lumea lui Rocannon	Ursula K. Le Guin	12,90
Ghidul autostopistului galactic	Douglas Adams	49,50
Timperfect	Gregory Benford	27,90
Vatican, ultimul conclav	Robert Silverberg	18,90
Răbdarea timpului	John Brunner	14,90
Zanzibar	John Brunner	34,90
Marte roșu	Kim Stanley Robinson	34,90
Marte verde	Kim Stanley Robinson	42,90
Marte albastru	Kim Stanley Robinson	44,90
Magicienii	Christopher Priest	24,90
Lumea inversă	Christopher Priest	19,90
Negurile, vol. 1	Marion Zimmer Bradley	36,90
Negurile, vol. 2	Marion Zimmer Bradley	36,90
Sanctuarul	Marion Zimmer Bradley	27,90
Replay	Ken Grimwood	22,90
Omul demolat	Alfred Bester	17,90
Carantina	Greg Egan	19,90
Camuflaj	Joe Haldeman	22,90

COLECȚIA SUSPANS

Pasăre de pradă	Michael Ridpath	24,50
Eroare fatală	Michael Ridpath	24,50
Lovitură virtuală	Michael Ridpath	24,90
Stăpânul jocului	Michael Ridpath	24,90
Tranzacții sângeroase	Michael Ridpath	24,50
Misterul regelui. Despre scris	Stephen King	21,90

Salem's Lot	Stephen King	49,90
Povestea lui Lisey	Stephen King	45,90
Mobilul	Stephen King	33,90
Colorado Kid	Stephen King	10,00
Apocalipsa, 2 vol.	Stephen King	89,50
Carrie	Stephen King	13,63
Christine	Stephen King	34,50
Cimitirul animalelor	Stephen King	35,00
Misery	Stephen King	19,62
Orașul bântuIT	Stephen King	59,50
Shining	Stephen King	27,25
Al cincilea as	Rodica Ojog-Brașoveanu	24,50
Anonima de miercuri	Rodica Ojog-Brașoveanu	29,50
Bărbații sunt niște porci	Rodica Ojog-Brașoveanu	19,90
Dispariția statuii din parc	Rodica Ojog-Brașoveanu	29,50
Grasă și proastă	Rodica Ojog-Brașoveanu	19,90
Necunoscuta din congelator	Rodica Ojog-Brașoveanu	22,90
Ochii jupâniței	Rodica Ojog-Brașoveanu	19,90
Răzbunarea slujilor	Rodica Ojog-Brașoveanu	22,90
Să nu ne uităm la ceas	Rodica Ojog-Brașoveanu	17,90
320 de pisici negre	Rodica Ojog-Brașoveanu	20,00
A înflorit liliacul	Rodica Ojog-Brașoveanu	24,50
Cianură pentru un surâs, 2 vol.	Rodica Ojog-Brașoveanu	39,50
Coșmar	Rodica Ojog-Brașoveanu	24,50
Întâlnire la Elysée	Rodica Ojog-Brașoveanu	29,50
Letopisețul de argint	Rodica Ojog-Brașoveanu	19,50
Logofătul de taină	Rodica Ojog-Brașoveanu	14,72
Poveste imorală	Rodica Ojog-Brașoveanu	29,50
Telefonul din bikini	Rodica Ojog-Brașoveanu	29,50
Vulturul dincolo de cornul lunii	Rodica Ojog-Brașoveanu	20,00
Caraliii	Ed McBain	19,90
Cifrul	Ed McBain	14,90
Ascultă și mori!	Ed McBain	22,90
Codul Bibliei	Michael Drosnin	23,00
Codul Bibliei 2	Michael Drosnin	24,90
Codul lui Nostradamus	Michael Rathford	13,90
Comedia rataților	Tonino Benacquista	12,90
Malavita	Tonino Benacquista	19,90
Coșmar de închiriat	Serge Brussolo	16,90
Crucifix	Serge Brussolo	16,90
Haita	Serge Brussolo	15,90
Cu frica în sân	Ann Granger	19,50
Cu ochii în patru	Ann Granger	17,50
Totul pe o carte	Ann Granger	19,50
Cazul Lauren Szabo	Ann Granger	4,00
Misterul morții din strada Jubilée	Ann Granger	14,50
Duffy sau cu stângu-n dreptu'	Dan Kavanagh	15,00
Duffy sau cum se taie cașcavalul	Dan Kavanagh	15,00
Duffy sau praf în ochi	Dan Kavanagh	15,00
Duffy sau os de ros	Dan Kavanagh	16,90
Contesa Dracula	Javier García Sánchez	25,00
Indiciu fatal	Patricia Cornwell	24,90
Rațiuni criminale	Patricia Cornwell	24,90
Legile crimei	John Sandford	24,90
Crima din umbră	John Sandford	24,90
Gărzile morții	John Sandford	24,90

Masca Lui Atreus	A.J. Hartley	19,90
Nopțile bestiei	Chelsea Quinn Yarbro	24,90
Hotel Transilvania	Chelsea Quinn Yarbro	24,90
Nopți cu ploi și stele	Maeve Binchy	19,90
Povestiri incredibile, #1	***	39,50
Povestiri incredibile, #2	***	27,90
Striptease	Carl Hiaasen	29,90
Ultimul templier	Raymond Khoury	27,90
Amurgul templierilor	Hanny Alders	33,90
Un glonț, un mort	Elmore Leonard	22,90
Hot Kid	Elmore Leonard	19,90
Viu sau mort	Peter James	24,90
Să mori frumos!	Peter James	24,90
Aproape mort	Peter James	27,90
Numele meu a fost Iuda	C.K. Stead	18,90
Crimele lui Van Gogh	José Pablo Feinmann	19,90
Ultimul Jihad	Joel C. Rosenberg	24,90
Mânuitorii de bani	Arthur Hailey	33,90
Codex Siracuza	Jim Nisbet	24,90
Arginții lui Iuda	Scott McBain	24,90
Din ordinul președintelui	W.E.B. Griffin	34,90
Cercul crucii	Iain Pears	39,90
Graalul măsluit	D.L. Wilson	21,90
Al 13-lea apostol	Richard & Rachael Heller	19,90
Barcelona Connection	Andreu Martín	18,90
Ucigașul din umbră	Mathew Scott Hansen	27,90
Piramidele lui Napoleon	William Dietrich	29,90
Manuscrisul lui Fulcanelli	Scott Mariani	24,90
Cavalerii în alb și negru	Jack Whyte	34,90
Cinci piste false	Dorothy L. Sayers	29,90
NEMIRA DAMEN TANGO		
Vanilie și ciocolată	Sveva Casati Modignani	27,90
Roșu-coral	Sveva Casati Modignani	29,90
Anti-Lolita	Emily Tanimura	14,90
Vanille	Mari Akasaka	13,90
Dincolo de bine, dincoace de rău. Despre iubire	Aurora Liiceanu, Alice Năstase	18,90
Vieți încercate	Nicholas Evans	24,90
Plagiatul	Camilla Baresani	18,90
Sezonul otrăvit	Tasha Alexander	19,90
COLECȚIA GOSSIP GIRL		
Gossip Girl	Cecily von Ziegesar	17,90
Știți că mă iubiți	Cecily von Ziegesar	17,90
Vreau totul	Cecily von Ziegesar	17,90
Pentru că merit	Cecily von Ziegesar	18,90
Cum îmi place mie	Cecily von Ziegesar	16,90
Pe tine te vreau	Cecily von Ziegesar	17,90
NEMIRA JUNIOR		
Școala de vrăjitorie	E. Rose Sabin	19,90
Puteri periculoase	E. Rose Sabin	18,90
Bestiile atacă	E. Rose Sabin	19,90
Bufnița	Carl Hiaasen	17,90
Autobiografia lui Moș Crăciun	Jeff Guinn	24,90

COLECȚIA BONTON		
Bomba sexy	Laren Stover	16,90
Bucătăria lui Antonio Passarelli	Antonio Passarelli	24,90
Bunele maniere	Asfa-Wossen Asserate	30,00
Ce este cultura?	Jérôme Clément	10,00
Femeile și dragostea	Jérôme Clément	24,90
Ghid Gourmet	David D'Aprix	15,00
Ghidul ipohondrului	John Naish	18,90
Ghidul leneșului	Tom Hodgkinson	19,90
Cum am ales libertatea	Tom Hodgkinson	21,90
Poți să nu ai o familie perfectă	Libby Purves	15,00
Poți să nu crești un copil perfect	Libby Purves	15,00
Poți să nu fii o mamă perfectă	Libby Purves	15,00
Viața ca o țeapă	Alan H. Cohen	17,50
Butoiul lui Arhimede	Sven Ortoli, Nicolas Witkowski	14,90
Singură și nu regret	Marjorie Hillis	14,90
Ghidul misoginului	***	12,90
Cartea ignoranței	John Lloyd, John Mitchinson	24,90
Cum m-am lăsat de gândit	Hannes Stein	18,90
COLECȚIA TOTEM		
Prăbușirea Satanei	René Girard	22,90
Dezvrăjirea lumii	Marcel Gauchet	29,90
Dimineața magicienilor	Louis Pauwels, J. Bergier	38,50
Erotismul	Georges Bataille	25,00
Insem(i)nările magistrului din Cajvana	Luca Pițu	30,00
Metanoia	Aimé Michel	24,90
Misterul catedralelor	Fulcanelli	25,00
Omul și sacrul	Roger Caillois	24,90
Tentația inocenței	Pascal Bruckner	30,00
Tratat despre banalitate	Nicolas Grimaldi	19,90
Adevăr și existență	Jean-Paul Sartre	14,90
American Vertigo	Bernard-Henri Lévy	34,90
BIBLIOTECA DE PSIHOLOGIE		
Satisfacția: arta de a găsi adevărata împlinire	Gregory Berns	22,90
Revolta trupului	Alice Miller	12.90
Mușchiul mental	David Gamon, Allen D. Bragdon	39,90
BIBLIOTECA DE ISTORIE		
Arhivele Securității vol. 1	***	49,50
Arhivele Securității vol. 2	***	45,00
Dosarul Ana Pauker, 2 vol	***	78,90
Jurnale din Rezistența anticomunistă. Vasile Motrescu, Mircea Dobre	***	24,90
Ortodoxie și putere politică în România contemporană	George Enache	39,50
Partidul, Securitatea și Cultele	***	34,90
Nicu Steinhardt în dosarele Securității. 1959-1989	***	27,50
Intelectuali români în arhivele comunismului	***	49,90
Ion Flueraș (1882–1953) Social-democrație și sindicalism	Sorin Radu	15,00
Partiturile securității	***	49,90
DICȚIONARELE NEMIRA		
Dicționar cultural al Bibliei	Danielle Fouilloux ș.a.	34,90
Dicționar de științe ale limbii	Angela Bidu-Vrânceanu ș.a.	59,50

IDEI POLITICE FUNDAMENTALE		
Noua Atlantidă	Francis Bacon	19,90
BIBLIOTECA DE POLITICĂ		
Animalul politic	Jeremy Paxman	39,99
Conștiința conservatoare	Ioan Stanomir	24,50
Din Țara Măgarilor. Însemnări	Ștefan Zeletin	19,90
Politica pentru barbari	Daniel Barbu	19,99
Manifestul Partidului Comunist	Marx, Engels	19,90
Spectatorul angajat	Raymond Aron	39,90
Rațiunea națiunilor	Pierre Manent	16.90
Liberalism și democrație	Norberto Bobbio	14.90
COLECȚIA ALFA ȘI OMEGA		
Axiologia teologiei fundamentale	Preot Petru Răzuș	15,00
Gâlceava dracului cu lumea	Răzvan Codrescu	15,00
Tâlcuiri la Epistola a doua către Timotei, Epistola către Tit, Epistola către Filimon ale Sfântului Apostol Pavel	Sf. Ioan Gură de Aur	19,50
Tâlcuiri la Epistola întâi către Timotei a Sfântului Apostol Pavel	Sf. Ioan Gură de Aur	17,50
COLECȚIA UTIL		
Cartoful. Tehnici de cultivare	Ștefan Victor	15,00
Căpșunul, zmeurul, murul, coacăzul	Dorel Hoza	17,50
Citrice de apartament	Dorel Hoza	15,00
DIVERSE		
Cartea cărților pierdute	Stuart Kelly	39,90
Evreul din Linz	Kimberley Cornish	39,90
Memorii	Casanova	29,90
102 minute	Jim Dwyer, Kevin Flynn	49,90
Imperiul deschis	Mark Taplin	34,90
Ocultismul în politică	Gérard & Sophie de Sède	21,90
Texte esențiale	Marshall McLuhan	39,90
Codul Zambaccian	Adrian Năstase	15,00
De ce Biserica?	Luigi Giussani	16,35
Eul, puterea, operele	Luigi Giussani	19,00
Poftele	Dan-Silviu Boerescu	19,90
Povestea poveștilor	Ion Creangă, Mircea Nedelciu	10,00
Proza	Vasile Voiculescu	49,90
Singur sub duș	Dan Chișu	24,90
Timișoara, mon amour	Tudor Eliad	25,00
Conservatorismul românesc	Laurențiu Vlad	25,00
Confesiuni	Sfântul Augustin	44,90
Mai jos de Figueras	Valentin Nicolau	9,90

Pentru comenzi vă așteptăm pe site-ul nostru:
www.nemira.ro
plăcerea lecturii

B-dul Ion Mihalache nr. 125, sector 1, București
telefon: 224.10.08, 224.18.50, 224.14.28; fax: 224.16.00
cpp@nemira.ro

BCU IAȘI CENTRALA UNIVERSITARĂ

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

7000/07
2653

Noțiunea de esoterism, deși apărută relativ târziu, a avut parte de o soartă ieșită din comun. Ea reia de fapt bogata și complexa moștenire a ceea ce era numit *philosophia occulta* și *philosophia perennis* în zorii epocii moderne. Lucrările lui Antoine Faivre, șeful catedrei de Istorie a curentelor esoterice și mistice din Europa modernă și contemporană, de la École pratique des hautes études (secția științe religioase), au contribuit la recunoașterea acestui curent de gândire multiform ca fiind una dintre expresiile caracteristice ale imaginarului occidental.

PORTA MAGICA

ISBN 978-973-569-916-1

www.nemira.ro